

















APR 25 1912

ANNALES DU MUSÉE GUIMET



REVUE  
DE  
L'HISTOIRE DES RELIGIONS

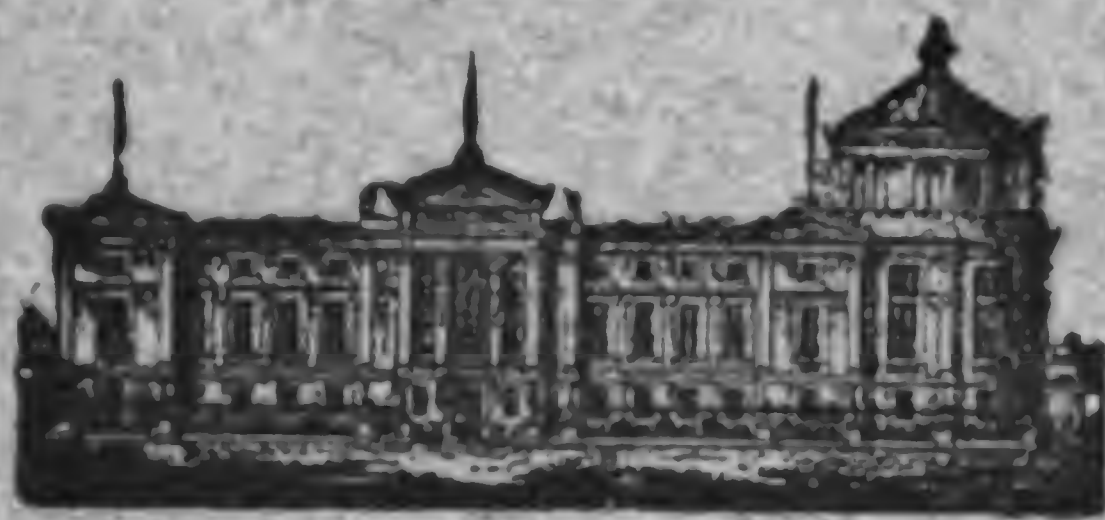
PUBLIÉE SOUS LA DIRECTION DE

MM. RENÉ DUSSAUD ET PAUL ALPHANDÉRY

AVEC LE CONCOURS DE

MM. E. AMÉLINEAU, A. BARTH, R. BASSET, A. BOUCHÉ-LECLERCQ, J.-B. CHABOT,  
E. CHAVANNES, FR. CUMONT, E. DE FAYE, G. FOUCART, A. FOUCHER, COMTE  
GOBLET D'ALVIELLA, I. GOLDZIER, H. HUBERT, L. LÉGER, ISRAËL LÉVI,  
SYLVAIN LÉVI, G. MASPERO, M. MAUSS, A. MEILLET, ED. MONTET, A. MORET,  
P. OLTRAMARE, F. PICAUVET, C. PIEPENBRING, M. REVON, J. TOUTAIN ETC.

TOME LXV. N° 1. — JANVIER-FÉVRIER



PARIS  
ERNEST LEROUX, ÉDITEUR  
28, RUE BONAPARTE (VI<sup>e</sup>)

1912



## SOMMAIRE

---

- PH. BERGER. **Le culte de Mithra à Carthage.**  
E. AMÉLINEAU. **Saint Antoine et les commencements du monachisme en Égypte.**  
NARIMAN. **Quelques parallèles entre le Bouddhisme et le Parsisme.**

### REVUE DES LIVRES

#### I. — *Analyses et comptes rendus.*

- 1° J. BRICOUT. Où en est l'histoire des religions ? (P. OLTRAMARE).  
2° J. SPIETH. Die Religion der Eweer in Süd Togo (E. LASKINE).  
3° J. HERTEL. Tantrākhyājika (F. LACÔTE).  
4° L. R. FARNELL. The cults of the Greek States (J. TOUTAIN).  
5° C. PIEPENBRING. Jésus et les apôtres (M. GOGUEL).  
6° F. WESTBERG. Zur neutestamentlichen Chronologie und Golgothas Ortslage (M. G.).  
7° J. M. LAHY. La Morale de Jésus (GOBLET D'ALVIELLA).  
8° J. SCHNITZER. Der katholische Modernismus (A. HOUTIN).  
9° GOBLET D'ALVIELLA. Croyances, rites, institutions (P. ALPHANDÉRY).

#### II. — *Notices bibliographiques.*

W. A. CURTIS. A history of Creeds and Confessions of Faith. — F. HERTLZIN. Die Juppitergigantensäulen. — W. LARFELD. Griechisch-deutsche Synopse. — ED. HERTLEIN. Die Menschensohnfrage im letzten Stadium. — HAFIZ MOHAMED RHAIN SHAIRANI. Early christian Legends and Fables concerning Islam. — A. LEDRU. Monuments et objets anciens dans la Sarthe et la Mayenne. — J. DE NARFON. La séparation de l'Eglise et de l'Etat. — BESSIE ANSTICE BAKER. Vers la maison de Lumière.

### CHRONIQUE

---

La REVUE DE L'HISTOIRE DES RELIGIONS paraît tous les deux mois, par fascicules in-8° raisin, de 8 à 10 feuilles d'impression.

<b>Prix de l'Abonnement annuel :</b>	Paris . . . . .	25 fr. »
— — —	Départements . . . . .	27 fr. 50
— — —	Etranger . . . . .	30 fr. »
Un numéro pris au Bureau . . . . .		5 fr. »

---

**La Revue est purement historique ; elle exclut tout travail présentant un caractère polémique ou dogmatique.**

---

Prière d'adresser tous les ouvrages destinés à la Revue à : la *Direction de la Revue de l'Histoire des Religions*, chez M. Ernest Leroux, éditeur, 28, rue Bonaparte Paris (VI<sup>e</sup>).

**REVUE**  
**DE**  
**L'HISTOIRE DES RELIGIONS**  
**TOME SOIXANTE-CINQUIÈME**

---

ANGERS. — IMPRIMERIE ORIENTALE A. BURDIN ET C<sup>ie</sup>, 4, RUE GARNIER

---



ANNALES DU MUSÉE GUIMET

---

REVUE  
DE  
**L'HISTOIRE DES RELIGIONS**

PUBLIÉE SOUS LA DIRECTION DE

**MM. RENÉ DUSSAUD ET PAUL ALPHANDÉRY**

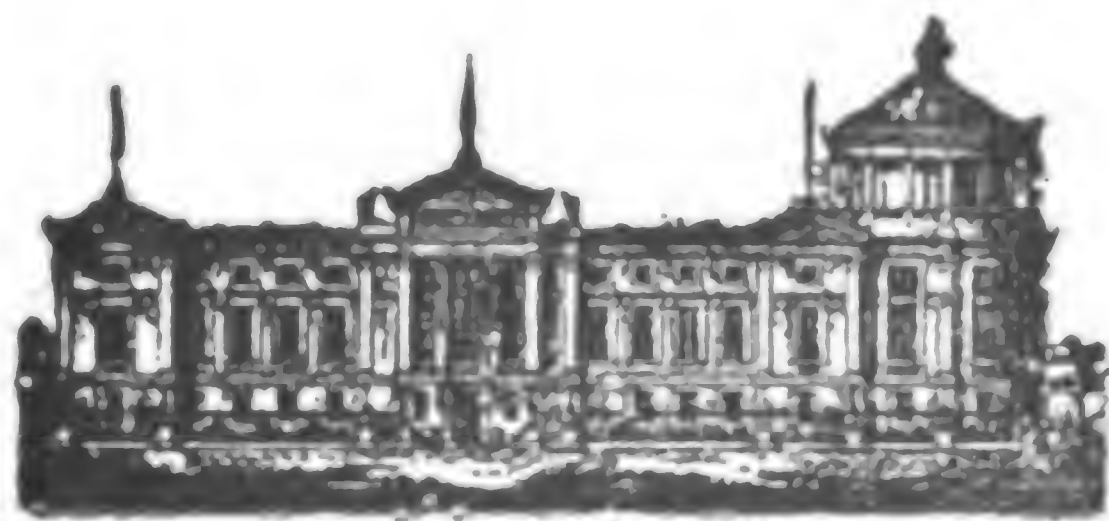
AVEC LE CONCOURS DE

**MM. E. AMÉLINEAU, A. BARTH, R. BASSET, A. BOUCHÉ-LECLERCQ, J.-B. CHABOT,  
E. CHAVANNES, FR. CUMONT, E. DE FAYE, G. FOUCART, A. FOUCHER, COMTE  
GOBLET D'ALVIELLA, I. GOLDZIGER, H. HUBERT, L. LÉGER, ISRAËL LÉVI,  
SYLVAIN LÉVI, G. MASPERO, M. MAUSS, A. MEILLET, ED. MONTET, A. MORET  
P. OLTRAMARE, F. PICAUVET, C. PIEPENBRING, M. REVON, J. TOUTAIN ETC.**

---

*TRENTE-TROISIÈME ANNÉE*

TOME SOIXANTE-CINQUIÈME



PARIS  
ERNEST LEROUX, ÉDITEUR  
28, RUE BONAPARTE (VI<sup>e</sup>)

---

1912

BL3

R4

v.65

NO. 1000  
UNIVERSITY

# LE CULTE DE MITHRA A CARTHAGE

Le Père Delattre m'a envoyé récemment, en me priant de le communiquer à l'Académie, un ex-voto à Tanit qui soulève à nouveau un problème sur lequel, à plusieurs reprises déjà, on a eu l'occasion d'appeler l'attention.

La stèle, à peu près intacte, est haute de 0<sup>m</sup>,465, large de 0<sup>m</sup>,15. Elle est encadrée de deux colonnes, que terminent des chapiteaux de style égyptien. L'espace libre entre les deux colonnes est occupé par l'inscription. Au-dessus de l'inscription, le symbole géométrique de Tanit, dont la base et les deux bras relient les deux colonnes<sup>1</sup>. Ce petit édicule est couronné par le disque et le croissant renversé, dont les deux cornes s'appuient sur les deux chapiteaux.

Nous en donnons ci-après la transcription en caractères hébraïques, suivie de la traduction des parties certaines.



1) On se représente de quelque façon analogue l'image qui a donné naissance à la légende de Samson entre les colonnes du temple de Dagon.



- 1 לרבת לתנת פן בעל
- 2 ולא[ד]ן לבעל חמן
- 3 אש נדר א[ד]נבעל
- 4 השפט בן אשמנחלץ
- 5 השפט מקם אלם מת-
- 6 [ר]ח עשתרני בן עב-
- 7 דמלקרת הרב בן סכ-
- 8 [ר] הרב

- 1 A la Grande Tanit Penou-Baal
- 2 et au Seigneur Baal-Hammon,
- 3 vœu fait par Adonibaal
- 4 le suffète, fils d'Echmounhilleç
- 5 le suffète, . . . de la divinité. . .
- 6 . . . . . Aštr. ., fils d'Ab-
- 7 dmelqart le Rab, fils de Sas-
- 8 [ar] le Rab.

La lecture matérielle est certaine, et pas une lettre n'est douteuse, sauf le daleth et le resh, qui, par un phénomène fréquent dans l'épigraphie phénicienne, se confondent l'un avec l'autre. Aux lignes 4-5, si l'on ne possédait que cette inscription, on serait conduit à lire מתרה; la comparaison des autres textes où ce mot reparaît confirme la lecture מתרה.

De même, aux lignes 6-7, le nom de l'aïeul peut se lire soit Sasad, soit Sasar. L'un et l'autre nous sont d'ailleurs inconnus.

L'auteur de l'ex-voto et son père étaient suffètes; le grand père et l'aïeul portaient le titre de Rab.

Le titre du père est suivi des mots

מקם אלם מתרה עשתרני

sur lesquels il convient maintenant de nous arrêter.

La coupe des mots qui composent cette formule nous est indiquée par la comparaison avec d'autres inscriptions de Carthage.

Sur plusieurs d'entre elles, la formule מקם אלם reparaît seule, sans être suivie d'aucun complément. En voici la liste :



C.I.S., n° 227.

[Ado]-	[אד]-
nibaal le [suffète, fils de Ha]-	נבעל ה[שפט בן ה]-
nnon le suffète, [fils de. . . ,	נא השפט [בן . . . . .
<i>Meqim Elim.</i>	מקם אלם

Trouvé par Sainte-Marie. Bibl. Nat.

C.I.S., n° 262.

[le su]ffète, <i>Meqim El-</i>	... [הש]פט מקם אל-
[im, fils de] Himilcon, fils d'Adoniba-	[ם בן] חמלך בן אדנב-
[al le su]ffète.	[על הש]פט

Trouvé par Sainte-Marie. Bibl. Nat.

C.I.S., n° 377.

A la Grande Tanit Penou-[Baal]	לרבח לתנת פן [בעל]
et au Seigneur Baal Hammon, [vœu fait]	ולאדן לבעל חמן א[ש ג]-
par Adonibaal, fils d'Ab[de]-	דר אדנבעל בן עב[דא]-
chmoun, <i>Meqim Elim</i> , fils	שמן מקם אלם בן
d'Azrubaal, le Rab, <i>Meqim</i>	עזרבעל הרב מקם
<i>Elim.</i>	אלם

Trouvé par le P. Delattre. Musée Saint-Louis à Carthage.

A ces ex-votos il faut joindre la grande inscription dédicatoire de Melecpalas<sup>1</sup>, que nous ne pouvons reproduire en entier à cause de sa longueur. Dans cette inscription, qui remonte jusqu'à la huitième génération, et dont l'auteur est un prêtre, qui se rattache, autant qu'on peut le voir, malgré l'agencement encore assez obscur du contexte, au culte du Dieu Soleil, l'un des ancêtres porte le titre de **בִּקְמֵם אֵלִים**.

Une première remarque s'impose. Tous les personnages qui portent le titre de *Meqim Elim* appartiennent à des familles suffétales ou sacerdotales, s'ils ne sont eux-mêmes suffètes ou rabs. Il en résulte que ces dignitaires étaient de grands personnages, et que leurs fonctions étaient compatibles avec celles de suffète ou de rab. Une des inscriptions suivantes nous prouvera qu'elles l'étaient aussi avec les fonctions de grand-prêtre. Un autre fait

1) Vogüé, C. R., 1899, p. 247. Ph. Berger, *Musée Lavignerie*, p. 35-37. R. E. S., n° 13 <sup>1,2</sup> et 236. Voir aussi R. E. S., n° 537.

certain, c'est que ces fonctions avaient un caractère religieux. Le mot *Elim*, qui finit le titre, l'indique. Le pluriel *Elim* signifie « les dieux ». Mais, de même que l'hébreu *Elohim*, ce pluriel est souvent employé comme collectif, et signifie alors « la divinité ». Parfois même il désigne un dieu en particulier. C'est ainsi que, sur une inscription du Pirée<sup>1</sup> nous avons : רב כהנים אלה נרגל : *Rab cohanim Elim Nergal* = « Grand-prêtre du dieu Nergal ». Enfin, nous le trouvons, pris adjectivement, sur plusieurs inscriptions phéniciennes : כלב אלה = *Kelb-Elim* = « Chien sacré (littéralement : des dieux) »<sup>2</sup>, qu'il faille entendre par là des chiens, attachés au temple, comme le veut M. S. Reinach, ou, comme je l'ai proposé, des hiérodules ; גלב אלה = *Gallab-Elim* = « barbier sacré »<sup>3</sup>.

Quelles étaient ces fonctions ? Le caractère presque toujours vague des titres honorifiques rend difficile d'en préciser la nature. Le verbe *Qoum*, au hiphil, signifie « ériger, dresser, préposer ». En suivant cette voie, M. Clermont-Ganneau a proposé d'y voir le fonctionnaire qui portait les statues des dieux dans les processions. Peut-être aussi pourrait-on y chercher un *hophal*, c'est-à-dire le passif du *hiphil*, et traduire « préposé », ou quelque chose d'analogue.

Sur notre inscription, ce titre est suivi du groupe mystérieux מתרח עשתרני = *Mitrahastarni*. Ce n'est pas la première fois que le même assemblage de lettres se retrouve sur une inscription punique.

J'ai pu le restituer sur une des inscriptions de Maltzan<sup>4</sup>, aujourd'hui au Musée du Louvre, grâce à la comparaison d'un autre ex-voto, qui est conservé au Musée Calvet, à Avignon<sup>5</sup>.

1) C. I. S., Pars 1<sup>a</sup>, n° 119.

2) C. I. S., Pars 1<sup>a</sup>, n° 49.

3) C. I. S., Pars 1<sup>a</sup>, n° 257-259.

4) C. I. S., Pars 1<sup>a</sup>, n° 260.

5) C. I. S., Pars 1<sup>a</sup>, n° 261.



Voici le texte et la traduction de ces deux inscriptions :

*C.I.S.*, n° 260.

1	[א] ש נדר חמלכת	1	[Ce] qu'a voué Hamilcat,
2	[ב] הנה בן חמל-	2	[fils] de Hannon, fils de Hamil-
3	כת הרב מק[ם] א-	3	cat le Rab, <i>Meq[im] E-</i>
4	לם מתרח עשת-	4	<i>lim Mitrahasta-</i>
5	.....[רני]	5	[rni].

Maltzan. Louvre.

*C.I.S.*, n° 261.

1	לרבת לחנת פן בעל	1	A la Grande Tanit Penou-Baal,
2	ולאדן לבעל חמן א-	2	et au Seigneur Baal Hammon, ce
3	ש נדר מתנבעל בן	3	qu'a voué Matanbaal, fils
4	בעליהן מקם אל-	4	de Baaljahan, <i>Meqim El-</i>
5	ם מתרח עשת[רני]	5	<i>im Mitrahastarni.</i>

Sainte-Marie. Musée Calvet, Avignon.

Cette lecture a été confirmée par une inscription funéraire, trouvée par le Père Delattre dans la nécropole voisine de Sainte-Monique et communiquée par le Marquis de Vogüé à l'Académie des Inscriptions<sup>1</sup> :

קבער צפנבעל הכהנת בת עורבעל  
בן מגן בן בדעשתרת אשת חנא השפט  
רב כהנם בן עבדמלקרת השפט רב כ-  
הנם מקם אלם מתרח עשתרני

Tombeau de Çafonbaal la prêtresse, fille d'Azrubaal,  
fils de Magon, fils de Bodastoret, femme de Hannon le suffète  
grand-prêtre, fils d'Abdmelqart le suffète, grand-prê-  
tre *meqim Elim Mitrahastarni*.

Il convient de noter qu'ici encore nous avons affaire à une famille de suffètes qui cumulait des fonctions sacerdotales. La défunte était une prêtresse, et son époux, ainsi que le père de son époux, étaient tous deux suffètes; ce dernier enfin joignait au titre de suffète, celui de grand-prêtre, suivi de la formule *Meqim Elim Mitrahastarni*.

Voici ce qu'écrit à ce sujet M. de Vogüé dans les *Comptes rendus* :

1) *Comptes rendus*, séance du 14 avril 1905, p. 225 à 227 = *R. E. S.*, 553; même titre restitué dans *R. E. S.*, 554.

« Les mots que le P. Delattre a laissés sans explication à la quatrième ligne comprennent une série de titres, déjà connus par les inscriptions antérieures, mais dont le sens exact a jusqu'ici échappé à tous les interprètes. Le premier, **בְּמִקְדָּשׁ**, est le plus répandu; il désigne une fonction envers les dieux; mais laquelle? Le point est toujours douteux. Le second ne se trouve à ma connaissance que dans deux inscriptions de Carthage (*C. I. S.*, nos 260 et 261). Il y est mutilé; par la comparaison des monuments, M. Philippe Berger l'a reconstitué en **מִתְרַחֵם**. Sa reconstitution est entièrement confirmée par notre petit monument, qui, à ce point de vue, offre un certain intérêt, bien qu'il ne fasse pas avancer la question de l'interprétation. Il permet au moins d'affirmer que ces titres sont des titres honorifiques, puisqu'ils appartiennent à un suffète grand-prêtre, et non des désignations de métiers ou des ethniques comme l'avaient supposé quelques commentateurs ».

M. de Vogüé a eu parfaitement raison d'écarter les explications qui tendaient à voir dans ces titres des ethniques ou des noms de métiers. Je crois qu'on peut aller plus loin, et que le groupe *Mitrahastarni*, n'est pas une formule honorifique distincte des précédentes, mais qu'elle en est le complément, et qu'elle nous cache un nom divin annoncé par les mots *Meqim Elim*.

Je n'en apporte pas la preuve matérielle, et ce n'est qu'une conjecture; mais une conjecture fondée sur l'analyse comparative de ces inscriptions et sur leur rapprochement avec d'autres textes analogues.

Voilà donc quatre inscriptions, dans lesquelles le groupe *Mitrahastarni*, inconnu en dehors de là, est associé au titre de *Meqim Elim*. S'il en était indépendant, on le rencontrerait dans un autre agencement. Mais non, on ne le rencontre jamais seul, jamais même placé avant *Meqim Elim*. Il faut donc considérer *Mitrahastarni* comme le déterminatif du mot *Elim* = Dieu. Le *Meqim Elim Mitrahastarni* est donc le *Meqim* du Dieu *Mitrahastarni*<sup>1</sup>.

1) On verra tout à l'heure qu'il faut sans doute lire, non pas *Mitrahastarni*, mais *Mitrah-Astronoé*.



Il nous reste à voir si l'analyse du groupe *Mitraḥastarni* se prête à cette explication. Ce groupe de lettres se compose de deux éléments distincts, qui sont séparés dans notre inscription par une coupure très nette. Le second se compose des lettres *עשתרני* = *Astarni*<sup>1</sup>. Nous avons là un dérivé de la racine *Istar-Aster-Astarté*, quelle qu'en soit la prononciation véritable, qui est très vraisemblablement un nom divin.

Reste *Mitraḥ*. Pendant longtemps je l'avais retourné dans tous les sens, sans réussir à rien en tirer, quand en reprenant la question à propos de cette nouvelle inscription, l'idée m'est venue d'y chercher le nom de *Mithra*; et cette idée paraît si naturelle, une fois qu'on l'a eue, qu'elle s'impose, malgré les difficultés très sérieuses qu'elle présente. Ces difficultés sont de deux ordres : philologique et mythologique.

Au point de vue philologique, l'aspiration dure *heth* à la fin du mot surprend. Les transcriptions grecques *Μιθρης*, *Μιθρας*, ne la laissent pas supposer, non plus que la plupart des noms propres qui en dérivent<sup>2</sup>. Il y avait pourtant dans le nom de *Mithra* une aspiration, et il ne serait pas surprenant de la trouver transposée à la fin du mot dans une transcription du grec en phénicien. Le fameux bas-relief Borghèse<sup>3</sup> nous en offre même un exemple qui pourrait servir jusqu'à un certain point d'explication à la forme *Mitraḥ*. Sur le ventre du taureau, on lit la légende bien connue : *Deo Soli invicto Mitrhe*.

La difficulté n'est pas moins grande au point de vue historique. Ce n'est guère qu'à l'époque impériale que nous voyons le mithriacisme se répandre dans le bassin occidental de la Méditerranée, à la suite des légions romaines qui l'avaient rapporté d'Orient. C'est alors seulement que les écrivains com-

1) On pouvait être tenté de lire *עשתרכי* = *Astarki*, quand on ne connaissait que les premières inscriptions. La nôtre tranche la question.

2) Une inscription phénicienne de Sicile (*C. I. S.*, 137) présente une légende dans laquelle on avait cru reconnaître le nom de *Mithra*; mais cette explication doit être abandonnée, et *ביתר* est le nom du défunt, nom qui a peut-être une autre étymologie.

3) Cumont, in *Dictionnaire des antiquités grecques et romaines*, art. *Mithra*, p. 1947.



ment à parler de la secte nouvelle, et c'est de cette époque que datent ses premiers monuments<sup>1</sup>. Il serait donc surprenant au premier abord, de voir le culte de Mithra installé en Afrique avant la prise de Carthage par les Romains.

Il convient pourtant de remarquer que ce culte ne s'est pas implanté sur une terre vierge. Les légions romaines n'ont pas été le seul véhicule des cultes syriens que nous voyons pulluler en Occident à partir du II<sup>e</sup> siècle de notre ère.

A la suite des bouleversements dont l'Asie avait été le théâtre, l'instinct du commerce attira les Orientaux dans les lieux qu'avaient occupés avant eux les Phéniciens. On sait l'importance que prit dès l'époque perse la *diaspora* juive.

Les papyrus d'Assouan nous montrent une colonie militaire juive installée en maîtresse à Syène, et défendant l'Égypte contre les invasions des Soudanais<sup>2</sup>. Toute la civilisation alexandrine est pénétrée de l'influence juive qui y était prédominante. Nous trouvons les Juifs établis jusque dans les grands ports qui mettaient l'Italie en communication avec l'Orient. Quand saint Paul débarqua à Pouzzoles, se rendant à Rome, il y trouva une communauté juive depuis longtemps installée<sup>3</sup>.

Les juifs toutefois n'étaient pas seuls à occuper ces centres commerciaux. De bonne heure, une *diaspora* syrienne, parallèle à la *diaspora* juive, s'était fixée dans les ports de la Méditerranée et jusqu'en Italie, où son existence nous est attestée par la célèbre inscription nabatéenne de Pouzzoles<sup>4</sup>.

Le culte de Mithra si répandu en Orient, et qui jouissait, grâce à son caractère mystérieux, d'une si grande faveur, a dû pénétrer en Occident avec les autres cultes syriens, plus anciennement même peut-être qu'on ne l'admet d'habitude. En effet, une inscription de Nersæ au cœur de l'Apennin, datée de l'an 172 de notre ère, parle déjà d'un mithræum *vetustate colapsum*<sup>5</sup>.

1) Cumont, in *Dict. des Antiquités*, art. Mithra, p. 1945.

2) Sachau, *Aramäische Papyrus aus Elephantine*, Leipzig, Hinrichs, 1911.

3) *Actes*, xxviii, 14-15.

4) *C. I. S.*, II, nos 157-159.

5) *C. I. L.*, IX, 4109-4110.



Mais c'est surtout dans les pays plus directement soumis aux influences orientales qu'il devait prendre pied. En Sicile, on le trouve établi à Syracuse et à Palerme, et, sur la côte d'Afrique, à Tripoli, Carthage, Rusicade, Icosium, Césarée, d'où il gagna certaines villes de l'intérieur, comme Cirta<sup>1</sup>. Il n'est même pas impossible que le culte de Mithra n'ait été importé en Afrique, non par les Romains, mais directement d'Orient et en particulier de ces provinces de l'Asie Mineure qui paraissent en avoir été l'un des principaux foyers.

Bien avant que le Mithriacisme, en tant que religion, avec son organisation, ses prêtres et ses mystères, n'eût pénétré en Occident, le dieu Mithra a pu être adoré dans les milieux sémitiques et en particulier à Carthage, comme tant d'autres divinités orientales, grâce aux identifications, souvent très artificielles, que les Phéniciens établissaient entre leurs divinités et celles des autres nations.

Le groupe Mitrah-Astarni, par la juxtaposition de deux éléments fondus en un seul nom divin, rentre dans la catégorie de ces dieux à double face qui sont une des caractéristiques de la mythologie phénicienne. Mitrah-Astarni est un nom formé sur le type de ces noms divins que j'ai relevés jadis : Malac-Baal, Malac-Astoret, Esmoun-Melqart, Esmoun-Astoret, Astar-Kamos, et que la Grèce a confondus dans la forme célèbre d'Hermaphrodite<sup>2</sup>. On remarquera que dans plusieurs de ces divinités doubles, il y a un élément mâle et un élément femelle fondus ensemble et que l'élément mâle se rattache à l'une de ces divinités qui jouaient le rôle de médiateur entre Dieu et les hommes. Or, ce rôle est essentiellement celui de Mithra.

Une idée que me suggère M. Clermont-Ganneau paraît devoir résoudre de la façon la plus heureuse la difficulté que présente la lecture Astarni. †

Nous sommes arrivés à voir dans le groupe Mitrah-Astarni un nom composé de Dieu, formé des noms divins Mithra et

1) Cumont, *Dict.*, p. 1946.

2) Ph. Berger, in *Encyclopédie des sciences religieuses*, art. *Phénicie*, p. 543.



Astarni, l'un représentant l'élément masculin, l'autre l'élément féminin, dérivé de la racine, Istar-Aster-Astarté. Cette explication paraît d'autant plus séduisante, que le culte de Mithra a toujours été associé chez les Romains avec celui de Cybèle, qu'ils identifiaient avec la *Magna Mater*<sup>1</sup>. Mais que faire de la forme Astarni ? Pas plus que Astarki elle ne répond à aucun nom sémitique.

M. Clermont-Ganneau propose de la façon la plus ingénieuse de chercher dans le groupe עשתרני non pas un dérivé phénicien de la déesse sémitique Astarté, mais la déesse dont les auteurs grecs nous ont transmis le nom sous la forme Astronoé. עשתרני est la transcription exacte du grec Ἀστρονότης.

La déesse Astronoé ne nous était connue jusqu'à présent que par un passage de Damascius<sup>2</sup>. Damascius raconte que l'Asklépios de Béryte qui, dit-il, n'est ni d'origine grecque, ni d'origine égyptienne, mais un dieu phénicien du nom d'Esmounos, fils de Sadykos, fut aimé d'Astronoé, la mère des dieux. Pour échapper aux poursuites de la déesse, le jeune Echmoun se mutila d'un coup de hache. La déesse éplorée le rappela à la vie avec l'aide de Paiôn, et Echmoun devint un dieu. Ainsi donc, d'après Damascius, le mythe d'Asklépios et d'Astronoé est un mythe d'origine phénicienne; c'est une variante phénicienne du mythe d'Adonis, et l'on est amené à établir l'équivalence : Astronoé = Magna Mater = Astarté.

Le récit de Damascius mérite-t-il créance, ou bien n'est-il, comme on l'a cru, que le résultat d'une combinaison de basse époque ? Une inscription grecque de Tyr, acquise depuis peu par le Musée du Louvre et publiée par M. Dussaud<sup>3</sup>, vient apporter une confirmation éclatante à l'ensemble de faits que j'ai cherché à établir. A la ligne 8, il y est question des dieux Héraklès et Astronoé :

Θεῶν Ἡρακλέους καὶ Ἀστρονότης.

L'inscription grecque de Tyr justifie donc le dire de Damas-

1) Cumont, in *Dict.*, p. 1948.

2) Damascius, *Vita Isid.*, ap. Phot., *Bibl.*, 242, p. 352 éd. Bekker.

3) *Revue de l'Histoire des Religions*, t. LXIII, 1911, p. 331-339.



cjus et la lecture à laquelle nous a conduit l'examen de notre inscription punique. Astronoé est donc bien une divinité phénicienne; elle nous apparaît comme identique avec Astarté, et comme la parèdre d'Héraklès, avec qui elle forme un nouveau couple divin, analogue à ceux que nous avons déjà signalés.

Comment expliquer son nom? Est-ce une appellation purement grecque, ou bien une transcription par à peu près du nom d'Astarté? La forme du nom d'Astronoé semble lui assigner une origine grecque et la rattacher à la racine Aster, indiquant par là que nous avons affaire à une divinité astrale. Mais il ne s'en suit pas que son nom n'ait aucun rapport avec celui d'Astarté. Je crois que les Grecs ont procédé là, comme pour un grand nombre de leurs noms de Dieux, par la voie de calembour étymologique. Pour rendre le nom phénicien ils ont pris un nom grec, s'en rapprochant pour la forme, et rappelant un des attributs essentiels de la déesse dont ils voulaient traduire le nom. Astarté étant une déesse sidérale, ils ont pris un nom grec se rattachant à la racine Aster, et c'est ainsi que se sont formés non seulement le nom d'Astronoé, mais ceux d'Astroarché<sup>1</sup>, d'Astéria<sup>2</sup>, et d'autres encore. C'est ce nom sémitique, grécisé, qui a été traduit à nouveau en punique et a fait ainsi retour au panthéon carthaginois.

La formation du nouveau couple divin Mithra-Astronoé est d'autant plus naturelle que le culte de Mithra, ainsi que nous l'avons vu plus haut, a toujours été associé avec celui de la Magna Mater. Ce sont deux divinités étrangères, assimilées avec le groupe divin Melqart-Astarté à cause des ressemblances qu'ils présentaient avec lui, et qui se sont introduites grâce à cette ressemblance dans le panthéon carthaginois.

Peut-être notre interprétation permettrait-elle de mieux comprendre le titre de *meqim* que nous avons étudié plus haut. Le culte mithriaque possédait un grand nombre de fonctionnaires portant des titres différents. Parmi eux se trouvaient des *cura-*

1) Hérodien, V, 6, 5.

2) Clermont-Ganneau, *Rec. d'Archéol. Orientale*, t. VII, p. 147-153.



*tores*, des *defensores*, des *patroni*, et certains grands personnages dont les fonctions pouvaient se cumuler avec celles de prêtres, et qui portaient le titre de *antistes*. Ce dernier titre s'accorderait fort bien avec celui de *Meqim*, qui se rattache, ainsi que nous l'avons vu, à la racine *Qoum*, « ériger », et au passif « être préposé »<sup>1</sup>.

L'on ne saurait négliger l'indication fournie à cet égard par l'inscription de Melecpalas, dont l'auteur, qui est prêtre, est dans un rapport étroit avec le culte du Dieu-Soleil, tandis qu'un de ses ancêtres porte le titre de *Meqim Elim*. Si l'on songe que la formule *Dea Soli invicto* est la formule officielle pour désigner le dieu Mithra, on ne saurait méconnaître la parenté qui existe entre ces deux ordres de faits. Il y aurait lieu de reprendre à ce point de vue toute l'inscription de Melecpalas. Peut-être enfin faut-il rattacher au culte de Mithra certaines statuettes en terre cuite assez fréquentes dans les tombes de Carthage<sup>2</sup> et qui représentent un dieu revêtu du bonnet phrygien. Si même ce dieu n'a rien de commun avec Mithra, il pourrait se rattacher du moins à la Phrygie qui était un des centres principaux du mithriacisme.

Voici donc comment je propose de traduire l'inscription du père Delattre :

A La Grande Tanit Penou-Baal  
et au seigneur Baal Hammon,  
vœu fait par Adonibaal  
le suffète, fils d'Echmounhilleç  
le suffète, [*antistes* du dieu Mit-  
rah-Astronoé], fils d'Ab-  
dmelqart le rab, fils de Sasa-  
[r] le rab.

Ce travail était déjà sous presse, lorsque j'ai eu connaissance d'une nouvelle inscription conservée au musée Saint-Louis, qui

1) Cumont, in *Dict.*, p. 1949.

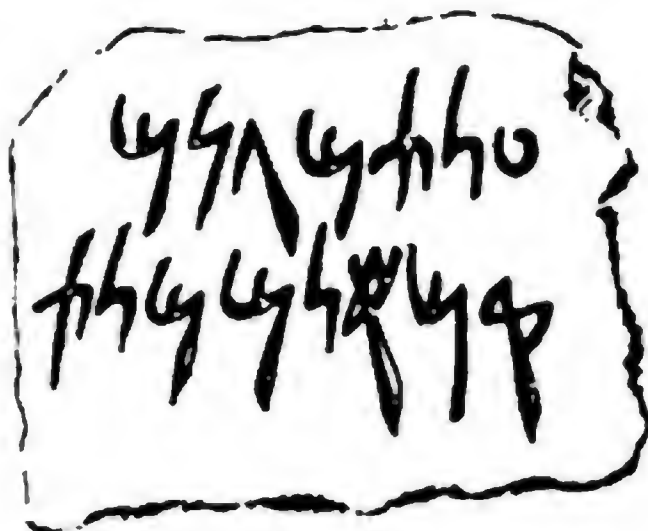
2) Ph. Berger, *Catalogue du Musée Lavigerie*, partie phénicienne, pl. XVI, n° 5, et XVIII, n° 1-5.

rentre dans la même catégorie que celles que je viens d'étudier. C'est une inscription funéraire, gravée sur une plaque de calcaire fin grisâtre, haute de 0<sup>m</sup>,09, large de 0<sup>m</sup>,11. Cette plaque était encadrée dans une dalle qui devait fermer la chambre sépulcrale.

M. Slouschz m'en avait communiqué la copie en lettres hébraïques, sans aucune indication. Le Père Delattre, que j'ai aussitôt consulté, m'a envoyé les renseignements qui précèdent, en y joignant l'estampage d'après lequel je reproduis ce petit texte.

Voici comment je propose de le lire :

עלת מגן מ  
קם אלם מלת



Le mot *עלת* par lequel débute l'inscription, prête à plusieurs interprétations. Il doit certainement être pris ici dans le sens de « couvercle » ou « chambre sépulcrale », que nous lui trouvons déjà sur le sarcophage d'Echmounazar<sup>1</sup>.

Quoi qu'il en soit, cela ne change rien à la fin de l'inscription, qui contient le titre du défunt : *מקם אלם מלת*. En m'appuyant sur les conclusions auxquelles m'a conduit l'examen de la formule *מקם אלם מלת עשתרני* « = *Antistes* du dieu Mithra-Astronoé », je traduis cette inscription :

Tombeau de Magon, *antistes* de la déesse Mylitta.

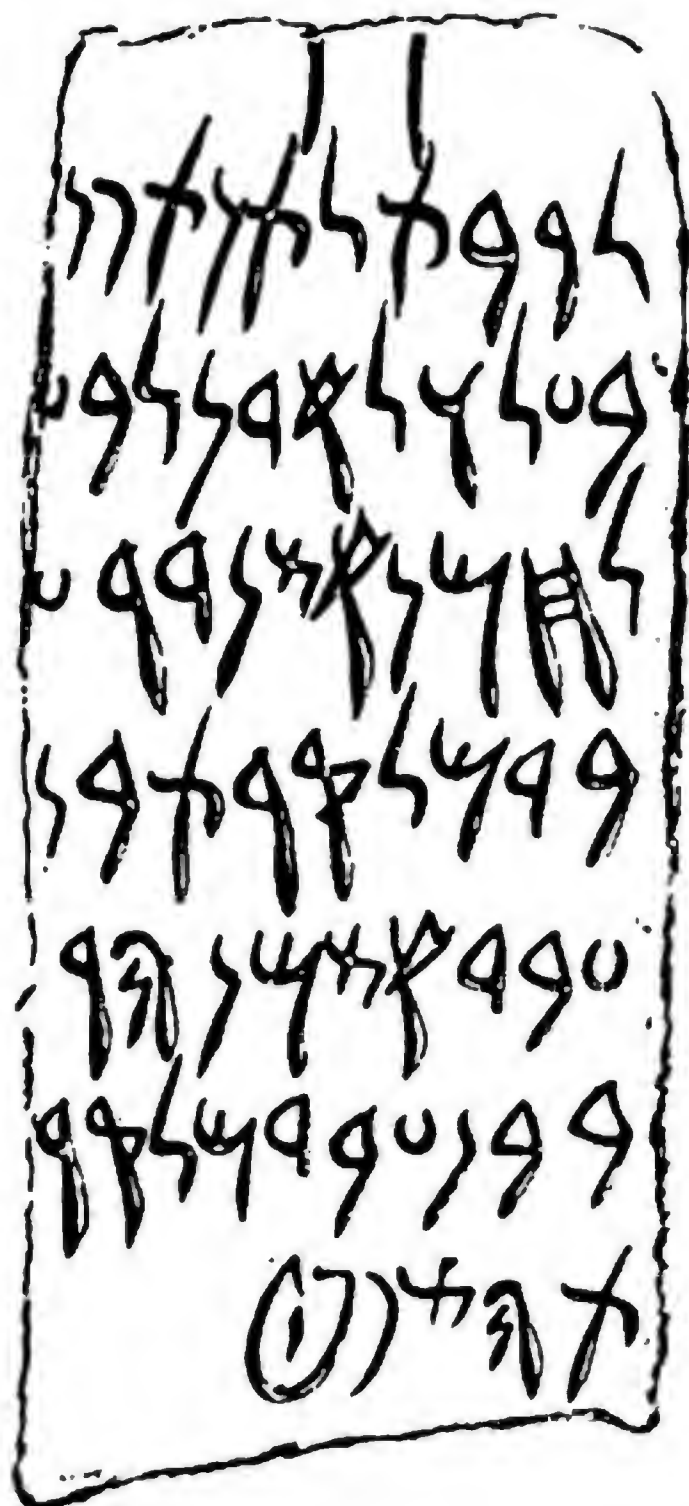
Je ne puis pas entrer dans le détail de la discussion à laquelle donnerait lieu cette nouvelle traduction. Je me bornerai à rappeler un passage d'Hérodote, qui rapproche le culte de Mylitta, qu'il appelle la Vénus Céleste ou Uranie, de celui de Mithra.

« Les Perses..... font encore des sacrifices au Soleil, à la Lune, à la Terre, au Feu, à l'Eau et aux Vents, et n'en offrent de tout temps qu'à ces divinités. Mais ils y ont joint dans la suite le culte de Vénus Céleste ou Uranie, qu'ils ont emprunté

1) C. I. S., I, n° 3, l. 6 et 10 et p. 16.



des Assyriens et des Arabes. Les Assyriens donnent à Vénus le nom de Mylitta, les Arabes celui d'Alitta, et les Perses l'appellent Mitra »<sup>1</sup>.



Le rapprochement fait par Hérodote de Mylitta-Uranie et de Mitra, rend moins étonnant de trouver le culte de Mylitta associé à Carthage à celui de Mitra, et célébré par les mêmes fonctionnaires. Il convient seulement de remarquer, si l'on accepte notre explication, que le culte de Mylitta, comme celui d'Astronoé, se sera introduit à Carthage par l'intermédiaire de la Grèce.

\* \* \*

Je joins à cette étude deux autres ex-votos, dont l'un de famille suffétale, que j'ai reçus du Père Delattre postérieurement à cet envoi.

Le premier est haut dans son état actuel de 0<sup>m</sup>,30 environ, large de 0<sup>m</sup>,125. La stèle est brisée en haut et en bas. L'inscription est intacte. Au-dessus, on aperçoit le bas de la main levée.

1. A la Grande Tanit Penou-
2. Baal et au Seigneur Ba-
3. al Hammon, vœu fait par
4. Bodmelqart, fils
5. d'Abdechmoun le Ra-
6. b, fils d'Abdmelqar-
7. t le Suffète.

1. לרבת לחנת פן
2. בעל ולאדן לבע-
3. ל חמן אש כדר
4. בדמלקרת בן
5. עבדאשמן הר-
6. ב בן עבדמלקר
7. ת השפט

Le second ex-voto est haut de 0<sup>m</sup>,44 environ et large dans sa plus grande largeur de 0<sup>m</sup>,16. En haut, un fronton aigu et deux acrotères. Dans le fronton, l'image de Tanit.

1) Hérodote, I, 131.



En voici le texte et la traduction :

1. לרבת לתנת פן
2. בעל ולאדן לבעל
3. חמן אש נדר עזר
4. בעל הטבח בן
5. בנחדשת הטבח

1. A la Grande Tanit Penou-
2. Baal et au Seigneur Baal
3. Hammon, vœu fait par Azaru-
4. baal le sacrificateur, fils de
5. Benhodesat le sacrificateur.

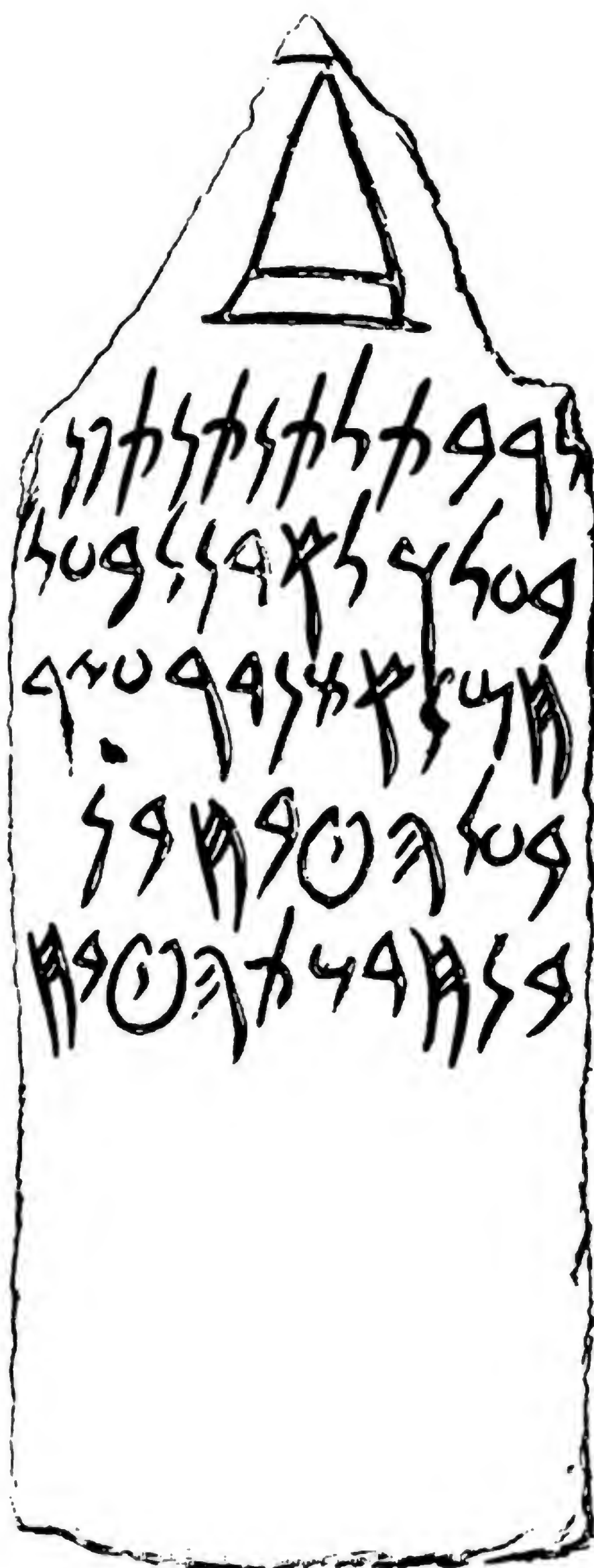
Lignes 4 et 5. Pour le titre  
טבח = sacrificateur. voyez *C. I.*  
*S.*, 1<sup>re</sup> partie, nos 237-239.

Ligne 5. Le nom בנחדשת =  
« Benhodchat » est nouveau.  
Nous avons trouvé à plusieurs  
reprises la forme masculine de  
ce nom : בנחדש « Benhodech »<sup>1</sup>.  
La lecture est certaine.

Je remercie en finissant le  
Père Delattre, du zèle et du  
dévouement avec lesquels il ras-  
semble et il nous communique  
tous les textes puniques qui sor-  
tent des ruines de Carthage. L'exemple des inscriptions réunies  
dans ce travail prouve combien la comparaison de textes illisi-  
bles ou insignifiants au premier abord peut conduire à des  
conclusions importantes pour la mythologie et même pour  
l'histoire, et elle justifie la méthode adoptée pour le *Corpus*  
*inscriptionum Semiticarum*, et qui consiste à ne pas négliger un  
seul texte si petit soit-il.

PHILIPPE BERGER.

1) *C. I. S.*, 1<sup>re</sup> partie, n° 117.



# SAINT ANTOINE

## ET LES COMMENCEMENTS DU MONACHISME CHRÉTIEN EN ÉGYPTÉ

---

En notre siècle, une grande ardeur s'est emparée des hommes qui ont pris à tâche d'étudier les anciennes civilisations et de grands succès ont ouvert à l'esprit humain des voies qu'il ne soupçonnait point. On a réussi à soulever le voile qui cachait l'intelligence des idées primitives de l'humanité et l'on a pu comprendre comment s'étaient édifiées les premières religions. L'Égypte, tout comme les autres pays de l'Orient, a su attirer à elle les chercheurs patients qui sont parvenus à la faire revivre partiellement à nos yeux amateurs de tout ce qui a de l'éclat comme à nos esprits curieux. On s'est jeté spécialement avec un intérêt passionné sur l'Égypte chrétienne et sur ce phénomène moral si captivant qu'a offert aux contemporains et à la postérité le monachisme égyptien avec toutes ses subdivisions. L'histoire hagiographique s'en est emparée, retraçant pour les âmes mystiques les figures de quelques-uns des grands moines égyptiens, le roman lui-même n'a pas dédaigné cette étude.

En particulier, Antoine a été entouré d'une auréole de gloire et de vénération sur des données presque exclusivement légendaires. La genèse de cette légende est facile à reconstituer : elle est née des récits que les auteurs grecs ou latins, copiant les ouvrages des Égyptiens, ont répandus dans l'univers chrétien. Il ne faut pas trop en vouloir aux auteurs de notre époque, s'ils ont suivi une erreur vieille déjà de quinze siècles ; ils ignoraient l'Égypte, non seulement l'Égypte pharaonique, mais encore l'Égypte chrétienne. On était trop persuadé que le christianisme, en s'implantant



dans la vallée du Nil, avait changé les hommes et leurs coutumes. Aujourd'hui, il n'en serait peut-être plus de même ; les livres des Égyptiens chrétiens ont été publiés en partie et on peut juger des habitants de la vallée du Nil par ce qu'ils pensaient eux-mêmes sur eux-mêmes ; on peut les voir agir tels qu'il leur plaisait de se raconter et, par conséquent, rien de plus facile que de se faire un jugement motivé sur leurs actes journaliers ou extraordinaires.

Il m'a donc semblé possible de retracer la vie de saint Antoine et de dire quels furent les premiers moines chrétiens de l'Égypte. Il m'a été donné d'entretenir des relations étroites avec leurs successeurs d'aujourd'hui, de partager leurs exercices en même temps que leur nourriture, de pouvoir pénétrer leurs pratiques les plus ordinaires comme leurs actes les plus élevés, et cela assez longtemps et assez souvent pour asseoir mon jugement sur une connaissance précise des choses que j'avais à juger. J'ai, ainsi sur mes prédécesseurs un avantage considérable, avantage peu enviable, il est vrai, par certains côtés, mais avantage inappréciable pour l'intelligence de cet être composite qu'on appelle un moine. Je représenterai *Le Père des moines* comme les Coptes l'appellent, tel qu'il m'est apparu, sinon tel qu'on se le figure d'ordinaire, ni trop haut ni trop bas, bien différent de celui que l'imagination populaire se retrace dans la *Tentation* de saint Antoine ou que Flaubert a évoqué dans son livre célèbre, ne ressemblant presque en rien au saint que les âmes pieuses ornent de toutes les vertus qui plaisent à leurs mystiques amours : j'aurai pour excuse de l'avoir jugé par ce que ses contemporains et ses compatriotes ont écrit de lui.

# 1

Avant d'entrer dans le récit de la vie de saint Antoine, je dois faire connaître sommairement les sources dont je me



suis servi, d'abord les sources grecque et latine, puis les sources coptes, gardant pour le dernier examen celles qui me paraissent les plus importantes.

Les sources grecque et latine sont la *vie* de saint Antoine que l'on attribue d'ordinaire au grand patriarche d'Alexandrie, saint Athanase, puis la *vie* latine, œuvre de saint Jérôme. Ces deux sources n'ont point une valeur égale à mes yeux, et je parle uniquement pour moi en ce moment, n'ayant nulle envie d'imposer mon sentiment personnel à mes lecteurs, bien certain qu'on ne manquerait pas, si je le faisais — et on n'y manquera peut-être pas, malgré cette déclaration — d'engager des polémiques peu courtoises à mon égard, comme le fait s'est produit à l'apparition de presque tous mes ouvrages. La source grecque me semble un témoignage dont on peut, dont on doit tenir compte ; la source latine ne mérite guère le nom de source ; c'est tout au plus un canal de dérivation très éloignée dont les eaux sont de plus en plus troubles à mesure qu'il s'éloigne de la source elle-même.

Je n'ai pas à examiner si l'œuvre attribuée à saint Athanase est bien sortie de la plume du célèbre patriarche d'Alexandrie, si elle répond bien au style des autres œuvres authentiques de cet infatigable polémiste, de cet adversaire impénitent et intermittent de l'Arianisme, de cet homme à la vie agitée qui trouvait le temps de combattre, entre deux exils, les doctrines de l'ancien diacre de son église et aussi, hélas ! les doctrines de la raison humaine ; je n'entends point traiter ici cette question et je n'ai envie que de dire mon sentiment sur le récit lui-même. Ce récit d'un homme qui avait personnellement connu celui dont il raconte la vie ne renferme à première vue rien qui dénote cette connaissance personnelle d'Antoine et des lieux où se passa la vie du grand anachorète. Cela peut paraître étonnant, mais il me semble bien qu'il en est ainsi. L'auteur ignore le lieu de naissance d'Antoine, c'est surprenant pour un patriarche qui en usait familièrement avec le moine ; de même il mélange ensemble les diverses étapes de la célèbre tentation. De cette manière



d'agir qui n'est point, à le remarquer, seulement spéciale à la naissance d'Antoine et à sa tentation il résulte qu'on ne peut guère compter sur une méthode historique rigoureuse : cependant, je ne vois pas d'inconvénient réel à prendre les ~~données~~ de cette vie et à les accepter généralement comme historiques. Si l'on enlève le remplissage à la manière chrétienne de l'auteur, il restera certes bien peu de chose ; mais ce peu de chose est encore quelque chose. D'ailleurs nous ne savons presque rien d'absolument certain, sinon qu'Antoine a existé, qu'il est mort et qu'entre sa naissance et sa vie, il a institué, dit-on, la vie monachique en Égypte. Mais je dois dire aussi que, dans les détails qui nous sont donnés, rien ne s'oppose à la vraisemblance, sinon en quelques endroits. En résumé, cette vie grecque qui dut être composée peu de temps après la mort d'Antoine est une source à laquelle nous pouvons abreuver notre curiosité, sans trop risquer d'empoisonner notre connaissance du héros.

La source latine est la *vie* de Paul le premier ermite, qu'on attribue avec raison, je crois, au solitaire de Bethléem, saint Jérôme. Cette vie est surtout célèbre par la scène fameuse de la rencontre de Paul et d'Antoine, quand le premier allait mourir. Cette rencontre ne me semble qu'un épisode poétique et édifiant : c'est tout ce que l'on peut en dire, car il ne repose sur rien et heurte toute vraisemblance. Loin de croire que saint Jérôme soit réellement l'auteur de cette vie, je crois seulement qu'il en est l'adaptateur latin, et encore un adaptateur assez maladroit pour intercaler dans son récit des vers de Virgile. Le fond de l'épisode peut être aussi bien d'un auteur copte que d'un auteur latin, et même on le doit plutôt attribuer au premier qu'au second. Cette source ne peut rien nous fournir et elle est complètement à négliger<sup>1</sup>.

Je n'ai pas à m'appesantir sur les bribes de renseignements

1) J'ai déjà énoncé longuement cette critique des sources dans l'Introduction que j'ai mise en tête de ma publication dans les *Annales du Musée Guimet*, tome XXV, p. iv-xxii. Je ne fais que résumer ici les idées que j'ai développées et que je considère toujours comme vraies.



qu'on peut trouver dans les historiens grecs ou latins, dans les voyageurs comme dans les abrégiateurs. Cependant une mention spéciale est due à Cassien; mais Cassien a dû avoir une connaissance quelconque des œuvres coptes dont il me reste à parler.

Ce que j'ai dit précédemment sur la *vie* de saint Paul premier ermite a déjà averti le lecteur que cette *vie* avait été écrite en copte : elle a tous les défauts des ouvrages coptes, mais elle en a aussi toutes les qualités, et l'un des plus forts arguments que j'ai pu faire valoir en faveur de l'origine copte est que l'œuvre de l'écrivain est vide de tout remplissage poétique, de sorte que le vrai mérite littéraire est chez lui et non pas chez saint Jérôme. Mais cela une fois acquis, c'est tout le bien que je peux en dire : elle n'a pas plus de valeur historique sous sa forme copte que sous sa forme latine.

Tout autre est la valeur de ce que les Grecs ont appelé les *Apophtegmes* de saint Antoine dont j'ai publié une traduction dans les *Annales du Musée Guimet*, t. XXV. Ces *dicts mémorables* d'Antoine sont bien une œuvre copte; ils en portent la marque d'origine : parfois ils sont d'une naïveté presque stupide, et d'autres fois ils atteignent une grande hauteur. Ce qu'on y peut trouver, ce n'est guère que des allusions rapides à certaines habitudes des moines coptes et de leur fondateur; mais ces allusions jettent une grande lumière parmi les obscurités du sujet. C'est au fond la seule source appréciable à laquelle on peut avoir toute confiance à la condition de n'y pas aller les yeux fermés.

Outre ces *dicts mémorables* d'Antoine, la *vie* de Macaire de Scété renferme des renseignements précieux sur les rapports de ces deux hommes, dont l'un fut le maître et l'autre le disciple. De même on trouve dans les *Verba seniorum*, ouvrage connu par la version latine, mais dont nous avons l'original en copte, tout au moins, en grande partie, certains faits qui étaient racontés précisément par les *vieillards* de Scété à leurs disciples, à la louange d'Antoine et de son



obédience. Il n'est guère d'ailleurs d'ouvrage écrit par les moines égyptiens ou ceux qui les écrivirent, qui n'ait occasion de citer le grand nom d'Antoine.

Enfin, entre les œuvres que je viens de rappeler, je ne dois pas oublier que le *symaxare* copte, c'est-à-dire ce que nous appelons improprement le *martyrologe*, contient un abrégé de la vie d'Antoine, et, quoique cet abrégé ait été fait sur la vie que l'on attribue à saint Athanase, par une heureuse particularité, il contient le nom du village où naquit saint Antoine, lorsque la recension grecque ne le connaît pas. On peut conclure de ce fait, ou que l'ouvrage grec est une copie peu fidèle d'un ouvrage copte perdu, ou que la perte du nom de ce village est le fait regrettable d'une omission du scribe. A quelle solution faut-il s'arrêter? J'avoue que je serais assez porté à croire que la *vie* d'Antoine est due à un auteur alexandrin qui connaissait l'église copte, peut-être même la langue de l'Égypte, et que ce n'est que par un accident que le nom du village d'Antoine s'est perdu. Pour me résumer, nous n'avons d'autre ouvrage auquel nous puissions accorder, non une entière confiance, mais simplement une confiance telle quelle, que la *vie* qui nous est parvenue en langue grecque. Cette œuvre nous offre un récit plus ou moins fidèle des événements; avant tout, c'était une œuvre faite pour l'édification du lecteur, comme les œuvres coptes, car toute la littérature hagiographique de l'Église chrétienne avait l'édification pour premier but, et l'on ne craignait point pour l'obtenir de farder quelque peu la vérité.

Si nous en étions réduits à ce squelette de la vie d'Antoine, il faudrait renoncer, je crois, à donner un semblant de vie à ces membres épars; il faut y ajouter quelque chose de plus, que l'on ne trouve pas complètement dans les vies des moines ou des cénobites, quelles qu'elles soient : ce quelque chose, c'est la connaissance intime de l'Égypte, tant pharaonique que chrétienne et que moderne. Cette connaissance, c'est le souffle de l'Esprit qui passe sur le champ d'ossements décrit par Ezéchiel, qui remet les chairs sur les os et insuffle



la vie dans ces chairs où coule un sang qui ne peut manquer d'être moins puissant que dans les temps anciens, mais qui est encore assez coloré pour donner l'illusion littéraire et historique cherchée par le lecteur. Les diverses circonstances de ma vie m'ont mis à même, hélas ! de pouvoir prétendre à cette connaissance intime : je m'en servirai donc pour l'avantage de mes lecteurs.

## II

Antoine naquit dans la Haute Égypte, en un petit village appelé Qeman, au sud de l'ancienne ville de Memphis, village qui existe toujours sous le nom de Qeman-el-'Arous, dans la province actuelle de Benisouef, district d'Ez-Zaouieh. Jadis il faisait partie de la province d'Ehnfs, nommée *Heraclopolis magna* par les Grecs, et sans doute du district d'At-fieh, l'*Aphroditopolis magna* des auteurs classiques. La vallée du Nil est en cet endroit de peu de largeur et les villages sont très rapprochés les uns des autres. Qeman est situé à l'Ouest presque à la lisière du désert qui sépare l'étroite vallée de l'oasis de Fayoum. Cette partie de l'Égypte comprend des monuments de tout genre. Non loin du village où naquit Antoine, au sud-ouest de la ville d'El-Lahoun, se trouvait le Labyrinthe, non le Labyrinthe décrit par Hérodote et qui n'exista sans doute jamais, mais un monument marquant l'entrée du canal qui portait les eaux du fleuve dans la province de Fayoum. On pouvait voir la pyramide d'El-Lahoun qui projette son ombre dans le désert et qui semble la gardienne de ces parages. Si l'on se tournait vers le nord, apparaissait la pyramide de Meïdoum où un roi de la III<sup>e</sup> dynastie, Snéfrou, reposa dans le silence du tombeau. Plus loin et tout à fait à l'ouest, Haouarah présentait sa pyramide où dormait l'un des princes de la XII<sup>e</sup> dynastie, le créateur du lac Mœris, Amenemhat III. Aujourd'hui ces grandes œuvres humaines existent encore, sauf le Labyrinthe et ses édifices ; mais des deux grandes



villes, Ehnâs et Atfieh, il ne reste plus que de misérables villages épars sur un sol couvert de ruines. Au contraire le village où naquit Antoine a traversé les siècles ; les huttes misérables des fellahs, les maisons plus riches de ceux qui possédaient les terrains du village ont bravé le temps et on peut toujours les voir près des palmiers qui élèvent dans les airs leurs bouquets de feuilles, fournissant à la fois leurs dattes comme nourriture, leurs rameaux pour tresser des corbeilles et la filasse de leur tronc ligneux pour en faire les cordes grossières qui suffisent aux habitudes primitives des habitants. Sans doute, huttes et maisons ont été plusieurs fois renouvelées depuis la seconde moitié du III<sup>e</sup> siècle de notre ère ; mais elles ont été rebâties, toujours d'après l'antique modèle, et la physionomie actuelle du village de Qeman-el-'Arous ne doit pas différer de celle qu'avait Qeman au jour où Antoine fit son entrée dans le monde.

A quelle année appartient ce jour ? C'est ce qu'on ne saura jamais avec exactitude. Le biographe grec d'Antoine, auteur que l'on dit d'ordinaire être saint Athanase, ce qui me paraît à peu près admissible, ce biographe, dis-je, ne donne aucune date dans son œuvre et il se contente de dire que le grand solitaire a vécu 105 ans. Une seule chose est certaine, c'est qu'Antoine mourut avant saint Athanase. Saint Jérôme dans sa chronique a fixé en 254 la naissance d'Antoine et sa mort en 359, ce qui fait bien 105 ans de vie ; mais il l'a fait de sa propre autorité et n'avait comme donnée que le chiffre de la vie d'Antoine. Cependant, d'après les données mêmes du biographe d'Antoine, on peut dire sans grande crainte de se tromper qu'Antoine naquit entre les années 250 et 260, car les faits de sa vie exigent qu'il en soit ainsi.

Ses parents étaient tous deux chrétiens, assure le même biographe. Si l'on s'en rapporte à son nom, Antoine n'est pas de race égyptienne et cela nous explique bien comment ses parents pouvaient être chrétiens à une époque où l'Égypte ne s'était pas encore tournée vers le Christianisme, où les chrétiens n'existaient que dans les grandes villes et n'avaient



pénétré dans l'intérieur du pays que par les marchands grecs qui remontaient le cours du Nil et s'établissaient dans les villages où ils croyaient pouvoir faire quelque commerce fructueux. Le Fayoum était ainsi peuplé de colons grecs. Sans autres liens avec les indigènes du pays que les besoins du commerce, ils continuaient dans les grandes villes les usages et les coutumes de la Grèce ; mais dans les petites bourgades de l'intérieur, ils se pliaient aisément aux mœurs égyptiennes tout comme leurs descendants le font encore de nos jours. Peut-être aussi les parents d'Antoine descendaient-ils des vétérans qui firent partie des armées d'Alexandre ou de ses successeurs. Quoi qu'il en soit, ils avaient prospéré ; le commerce, s'ils en avaient fait, les avait enrichis ; ils possédaient trois cents aroures du bon terrain d'Égypte en un village qu'atteignaient facilement les eaux de l'inondation, et ils vivaient des récoltes de leurs champs qui produisaient en abondance les céréales constituant le principal revenu de l'Égypte, les fruits nourriciers des hommes et les plantes fourragères, aliment du bétail<sup>1</sup>.

Ce fut dans un tel milieu, avec ces avantages de la vie, que s'écoula doucement l'enfance d'Antoine. Sa famille ne semble pas avoir eu l'amour, inné au cœur de tout Égyptien aisé, pour la science qui se résumait alors, comme aujourd'hui, dans le bel art d'écrire, amour toujours si vivace en Égypte. S'il fallait en juger par quelques mots de son biographe, Antoine se serait refusé à l'étude qui lui aurait appris les premiers principes des connaissances de son temps et lui aurait ouvert les arcanes de l'art difficile des écritures. Mais cela n'est pas

1) On ne sait pas les noms des parents d'Antoine, ce qui est contraire à tous les usages égyptiens. Le nom de son village n'est pas donné dans l'œuvre attribuée à saint Athanase, mais on peut croire que ce n'est que par suite de l'ignorance des copistes, car l'historien Socrate en donne une forme assez approchante et le Synaxare de l'Église copte qui est pour les Égyptiens chrétiens ce que le martyrologe romain est pour les catholiques, le nomme avec exactitude quoique la notice sur saint Antoine soit une analyse de la biographie grecque. Les Égyptiens citaient presque toujours les noms du village et du nome auquel il appartenait.



probable ; il dut apprendre ces premiers éléments, car dans sa vie on le voit converser avec toute sorte de gens, quelquefois avec le secours d'un interprète, mais quelquefois aussi sans ce même secours ; ce qu'il refusa de faire, ce fut de pousser trop loin ses études qui l'auraient forcé d'apprendre le difficile système des écritures égyptiennes. Les parents d'Antoine n'eurent point sans doute l'envie de faire de leur fils un scribe auquel seraient ouvertes toutes les ambitions ; l'enfant semble avoir été timide, craintif de tout ce qui l'obligeait à sortir de lui-même et le forçait à vivre avec des enfants comme lui, de ce qui aurait pu le contraindre à se soumettre à la rude discipline égyptienne et lui attirer les coups de bâton dont les maîtres avaient coutume de combler leurs élèves. L'amour de la solitude parlait peut-être déjà au fond de son cœur. C'est pourquoi il déserta l'école dès qu'il le put.

Si ses parents négligèrent quelque peu de le faire instruire dans les sciences humaines, ils s'appliquèrent au contraire de toutes leurs forces à l'élever selon la loi de leur religion ; c'est ce qu'on appelait, alors comme aujourd'hui, la crainte de Dieu. Ils le conduisaient souvent à l'église où se rassemblaient les autres chrétiens ; là, le petit Antoine assistait aux offices que célébraient les clercs, écoutait la lecture des *Livres Saints* et s'édifiait aux exemples rapportés. Il s'efforçait déjà de pratiquer ce qu'il entendait lire et d'imiter les exemples des saints personnages qu'on lui proposait comme dignes d'être admirés : dans un âge aussi tendre, alors que les autres enfants étaient attirés par toutes les friandises que connaissaient l'Égypte, et elle en connaissait beaucoup, il rejetait tout ce qui semblait délicat et recherché, ce que la fortune de ses parents lui aurait permis de se procurer aisément, et, loin d'être gourmand, il se nourrissait simplement, se contentant de ce qui lui tombait sous la main pour sa nourriture. Quand il eut atteint l'âge nubile, ses parents ne lui cherchèrent point une jeune fille avec laquelle il aurait pu procréer les descendants qui auraient perpétué la famille, contrairement à ce que font encore les Égyptiens modernes et à



ce que faisaient leurs pères des plus anciens temps ; il continua de vivre avec ses parents, avec la sœur qu'ils lui avaient donnée, les aidant sans doute aux menus ouvrages de la maison. De cette partie de son existence, nous ne savons absolument rien, sinon, que vers l'âge de dix-huit ou vingt ans, il avait perdu ses parents et restait seul avec sa sœur.

### III

Si un auteur copte nous avait laissé le récit de la vie d'Antoine, il n'eût pas manqué de nous instruire sur les sentiments du jeune homme à la mort de ses parents : avec le biographe grec, pressé de manifester l'action de la grâce de Dieu sur le cœur d'Antoine, il n'y a rien à craindre de pareil. Antoine, resté le chef de la famille, devait veiller à l'entretien et à l'éducation de sa sœur qui semble avoir été dans la première enfance. Les divers soins de sa nouvelle position l'occupèrent six mois, au bout desquels il se rendit à l'église, un dimanche. Selon sa coutume il prêta une grande attention aux paroles qu'on lisait. Le lecteur récitait le chapitre des *Actes des Apôtres* où est dépeinte la communauté des premiers chrétiens dans l'Église de Jérusalem, alors que les fidèles vendaient ce qu'ils possédaient et en apportaient le prix aux Apôtres du Christ. Cette lecture lui fit une grande impression : il se demanda pourquoi il n'imiterait pas à son tour les fidèles de Jérusalem. Alors il entendit les paroles suivantes de l'Évangile : « Si tu veux être parfait, va, vends tout ce que tu possèdes, viens et suis-moi » : La perfection ! mais il la voulait trouver ! s'il ne fallait que vendre l'héritage que lui avaient laissé ses parents, cela n'était pas bien malaisé. Dès lors sa décision fut prise. Dans la semaine, sans songer qu'il n'était pas seul, que sans doute ses parents avaient aimé sa sœur autant qu'ils l'avaient aimé lui-même, il vendit les terrains qui lui avaient été légués, ce que lui permettait le droit d'Égypte. L'excellente situation de ces terres, leur bon état,



les arbres qui les couvraient, les moissons jaunissantes, aucune de ces mille choses, qui parlent tant au cœur du fellah en Égypte ne lui faisait entendre une voix touchante : il avait en vérité bien autre chose à faire, il voulait être parfait et il le serait. Afin que les habitants de son village ne lui fissent aucun reproche de cette conduite, ou peut-être au sujet de son origine et de la manière dont ces terrains étaient venus entre les mains de sa famille, comme il ne manquait point d'une certaine connaissance du cœur humain, il leur ferma la bouche, soit en leur concédant une partie des terrains qu'il possédait, soit en répartissant entre eux le prix qu'il en avait retiré. Il lui restait encore sa maison et les biens mobiliers qu'elle contenait : il contigue de vendre, vend les bêtes de somme et sans doute aussi les serviteurs esclaves de sa maison, les approvisionnements que renfermait toute demeure égyptienne aisée, tous les meubles auxquels se rattachaient les souvenirs de la première enfance ; il n'épargne rien, et ne garde que la maison elle-même. Il recueillit ainsi une assez forte somme qu'il distribua aux plus pauvres de son village ; mais un reste de prudence et d'affection lui fit réserver pour sa sœur une somme qui devait servir à son éducation et à son établissement.

Déjà, sans doute, son âme mystique avait choisi sa voie. Le dimanche, il retourne à l'église et parmi les paroles qu'il entendit lire ce jour-là, l'une disait : « Ne soyez point inquiets pour le lendemain ; demain se suffira à lui-même ! » Il y vit un reproche direct contre sa manière d'agir, contre la prudence humaine qui lui avait fait mettre en réserve une partie de la somme produite par la vente de ses biens. Ce reproche fut plus fort que les affections les plus légitimes : il sacrifia ce qu'il avait gardé pour sa sœur, il se sépara d'elle et la plaça dans un *parthénon* ou établissement de vierges pour y être élevée. Il ne se demanda pas si c'était bien la volonté de sa jeune sœur, si l'éducation qu'elle allait recevoir dans ce parthénon était bien celle qui conviendrait le mieux aux goûts et au tempérament de la petite abandon-



née; il ne vit en sa sœur qu'un obstacle à ses desseins personnels, et il trancha résolument les derniers liens qui l'attachaient au monde. Il fut dès lors libre de se conduire à son gré. En conséquence, il commença de mener la vie ascétique.

La vie qu'embrassait Antoine n'était pas inconnue de l'Égypte ancienne. On avait vu sous les Ptolémées, par suite d'un vœu, des hommes s'enfermer près du Sérapéum de Memphis, dans des édifices spéciaux où les profanes ne pouvaient pénétrer; ils vivaient là, vendant aux fidèles qu'attirait la dévotion envers le Dieu Sérapis, leurs prières en même temps que les objets religieux qu'on vend toujours aux portes des églises. Séparés du monde tant que durait leur vœu, ils ne restaient cependant pas étrangers aux soucis de la vie; s'ils avaient des créances à faire valoir, des réclamations à adresser au fisc, quelque procès à soutenir, ils s'en occupaient à loisir, réclamaient, envoyaient des mémoires, plaidaient avec acharnement. Plusieurs musées de l'Europe possèdent des papyrus provenant d'un ascète nommé Ptolémée, fils de Glaucias, qui s'était ainsi enfermé dans le Sérapéum. Mais outre ces dévots à Sérapis, l'Égypte connaissait sans doute dès l'époque des Ptolémées les *santons* qui se retiraient près des villages habités et y menaient une vie qui semblait extraordinaire, ou bien des gens qui, par faiblesse d'esprit, vivaient n'importe comment, promenant d'un endroit à l'autre leur *innocence* ainsi qu'ils la promènent encore dans les rues du Caire et des autres villes ou villages égyptiens. En Orient, les Innocents sont regardés comme des favorisés de la Divinité, mieux encore, comme des êtres chez lesquels la Divinité est entrée violemment et a pris tant d'influence qu'elle a neutralisé en eux les facultés humaines. Cette croyance est fortement enracinée au cœur des Égyptiens et tout porte à croire qu'elle était déjà admise chez eux dès le commencement de notre ère.

Par un reste d'attachement à sa famille ou peut-être par un raffinement de mortification, Antoine mena d'abord la vie



ascétique en face de la maison où il était né, afin de l'avoir toujours sous les yeux et de pouvoir se dire qu'il n'aurait tenu qu'à lui de goûter les douceurs de la vie. Peut être aussi y avait-il dans sa conduite cet arrière-levain d'orgueil qui se rencontre plus fréquemment qu'on ne croit chez les ascètes. Sous une apparence calme, les mystiques cachent presque toujours une âme exaltée et inquiète : il en était ainsi d'Antoine. S'étant une fois déterminé à mener la vie ascétique, il voulait la mener dans toute sa rigueur. Dans un village voisin vivait un vieillard qui, dès sa jeunesse, avait mené une semblable vie, isolé des autres hommes, n'ayant avec eux que les rapports nécessaires de l'existence : Antoine résolut de l'imiter et se rendit près de lui pour profiter de ses paroles et de ses exemples. De même, s'il entendait parler de quelque autre homme que l'on vantait pour ses vertus, il allait voir et juger par lui-même, s'instruisait de ce qu'il voyait, et retournait tranquillement à son habitation solitaire. Les ascètes n'étaient point tous des chrétiens : mais comme ils étaient doux et paisibles, livrés à la mortification, en tout semblables à ce que devaient être un peu plus tard les moines chrétiens, l'imagination populaire les engloba dans le Christianisme, les faisant bénéficier du *baptême de désir* dont ils n'avaient jamais entendu parler. L'on donna pour raison que ces saints hommes méritaient d'être chrétiens, absolument comme dans les premières années du iv<sup>e</sup> siècle, on baptisa de force le solitaire Pakhôme encore païen, parce qu'il était digne d'être chrétien.

On devine bien que les braves gens qui furent les instituteurs d'Antoine dans la vie ascétique n'étaient pas des hommes d'une grande envergure morale : la prière, telle qu'ils la comprenaient, avec les œuvres de mortification corporelle et le travail manuel, suffisait, pensaient-ils, pour les élever jusqu'à la divinité. Antoine les comprit, les imita sans peine, et, pour monter ce premier degré de l'échelle de la perfection, il transporta son habitation en dehors du village. Là, il n'aurait plus à redouter, croyait-il, les regrets que



pouvait lui causer la vue de la maison paternelle; il avait compté sans ses pensées. En dehors de son village, il dut mener une vie plus calme et se trouva plus en face de lui-même; mais, comme il ne pouvait s'empêcher de penser, des objections contre sa nouvelle vie, des dégoûts de toute sorte, des désespérances de toute heure surgirent tout à coup en lui-même. La tentation commençait. Il résista, affermissant sa pensée contre le regret des biens qu'il avait abandonnés et contre l'ennui qui envahissait peu à peu sa vie. Pour empêcher la pensée de vagabonder sur des sujets défendus, parce qu'ils peuvent être pernicioeux, il faut la fixer : Antoine se mit résolument à l'œuvre. Il divisa son temps en trois parties principales : dans la première, il travaillait; dans la seconde, il priait; dans la troisième, il lisait les livres de l'Écriture; et comme il était doué d'une bonne mémoire, ce qu'il avait lu restait fixé dans son esprit, si bien qu'il parvint à ne plus avoir besoin de livres. Cependant il vivait encore familièrement avec les habitants de son village, devisait avec eux, leur donnait des conseils, les aidait de ses aumônes et de ses prières : aussi ceux qui l'avaient vu naître et grandir parmi eux, le chérissaient-ils comme un fils, les autres comme un père : tous le révéraient.

Malgré ces beaux commencements, la tentation reparut, ne s'étant jamais, à vrai dire, éloignée. Elle suivit la gradation naturelle. Il eut d'abord des doutes sur la légitimité de sa conduite, des regrets à l'occasion des biens qu'il avait abandonnés; le souvenir de sa sœur lui revint et peut-être le désir de la revoir. Il voyait les réunions de la famille, les simples fêtes du village à la moisson, lors de l'inondation; peut-être se reprocha-t-il de ne pas avoir rendu à ses parents ce culte des ancêtres qui était de tradition dans la vallée du Nil, qu'avait aussi connu la Grèce. Puis, il eut des désirs plus bas : il pensa aux bons repas qu'il aurait pu faire, aux mets délicats, exquis, que connaissait la cuisine égyptienne. La conclusion se présenta tout naturellement à son esprit : est-ce que son âge demandait de pareils sacrifices ? la fai-



blesse de son corps n'aurait-elle pas plutôt exigé un autre genre de vie ? Ces pensées le troublèrent profondément ; il résista de toutes ses forces. Mais il était dans la vigueur de l'âge, il vivait dans un pays où la chaleur est torride, où les sens sont faciles à exalter ; ce qui devait arriver arriva, il eut ce qu'on appelle l'humiliation des troubles nocturnes. Des images de femmes lui apparurent en rêve et la douceur de la volupté le caressa dans sa chair. Il s'imagina qu'une femme vivait continuellement près de lui. A mesure que ces images troublantes se pressaient dans sa tête, son corps devenait plus faible, il eut la première apparition de sa vie. Elle ne fut pas bien méchante. Il crut voir devant lui un jeune nègre qui lui dit : « J'ai trompé un grand nombre de tes semblables, je les ai abattus à mes pieds ; mais en venant près de toi, comme j'allais près des autres, je me suis senti plus faible. » — « Qui es-tu ? » lui demanda Antoine. — « Je suis l'esprit de fornication. C'est moi qui fais éprouver aux jeunes gens ces chatouillements où ils se délectent, et qui leur ai fait abandonner le dessein de vivre dans la continence. C'est moi qui t'ai attaqué si souvent et je me suis vu repoussé autant de fois. » — « Tu n'en es donc que plus méprisable. Dorénavant, je ne te craindrai plus. Le Seigneur est mon secours et je méprisai mes ennemis. » Cette dernière parole du jeune solitaire mit en fuite le diable que nous rencontrons pour la première fois ; mais Antoine, quoiqu'il se flattât d'avoir remporté la victoire, sentit le besoin de mortifier davantage cette chair qui se rebellait toujours. Il se mit à passer souventes fois la nuit sans dormir, ce qui paraissait extraordinaire à ceux qui l'apprenaient et en concevaient une sorte d'admiration craintive ; il ne mangeait jamais qu'après le coucher du soleil, quand il ne prolongeait pas son jeûne pendant deux ou quatre jours de suite. Il ne mangeait que du pain trempé dans du sel, ne buvait que de l'eau ; la chair et le vin n'entraient pas dans l'ordinaire des ascètes, même les moins avancés dans les voies de la sainteté. Une natte lui suffisait pour dormir, et le plus souvent, il couchait sur le sol nu. Jamais l'huile ne



lui servit pour oindre son corps, comme à ses compatriotes ; l'huile aurait amolli sa chair et selon lui, les jeunes gens devaient fuir avec une grande allégresse tout ce qui aurait pu conduire à ce résultat. Le corps humain est d'une extrême endurance : quoique notre siècle ait vu en ces dernières années d'autres jeûnes et d'autres labeurs que ceux d'Antoine, il ne lui aura pas été donné d'arriver à l'extrême limite de l'endurance humaine et les temps à venir verront sans doute d'autres expériences. Le climat de l'Égypte est plus propice à ce genre d'expériences que ne le sont nos climats septentrionaux : en Égypte, on travaille avec moins de contention, et moins longtemps ; les ascètes n'arrivaient d'ailleurs à ces mortifications pénibles qu'après un long entraînement. Cependant tous ceux qui approchaient Antoine, n'ayant jamais vu réunies chez un seul homme tant de mortifications, s'en montraient fort étonnés, se le disaient entre eux et la réputation d'Antoine s'étendait à mesure qu'on parlait de lui. Il ne s'en occupait point, travaillant sans cesse à approcher du but qu'il s'était fixé, pensant que le temps était peu de chose, que le principal était d'arriver à la vertu. Il ne se préoccupait jamais du passé, car ce qui était passé était bien passé ; il était tout entier au présent, à l'action qu'il faisait, estimant qu'en toute chose présente, il devait se montrer prêt à paraître devant Dieu et ne s'occuper de nulle autre chose. Le modèle qu'il se proposait, au dire de son biographe, était le fabuleux Élie, le sombre prophète qui ne rêva presque toujours que la destruction des hommes et des choses.

Après avoir passé un certain laps de temps dans sa demeure en dehors du village, Antoine résolut de pousser plus loin la vie ascétique et de monter un nouveau degré dans l'échelle de la perfection. Il quitta son *monastère* où il se trouvait en communication trop fréquente avec le monde, pour aller s'enfermer dans un tombeau abandonné. Ayant prié un de ses amis de lui apporter les provisions nécessaires, il se rendit à la montagne de la chaîne libyque, séparant la



vallée du Nil de l'oasis de Fayoum, où les anciens habitants du nome héracleotique avaient fait creuser les tombeaux que leur avait octroyés, suprême récompense, la générosité des Pharaons. Si jamais un chrétien de l'Égypte a ressenti une horreur quelconque, c'est bien celle des tombeaux, non parce que les possesseurs de ces tombeaux avaient été des païens, mais simplement parce qu'ils étaient passés au rang des Esprits que les superstitions populaires sur les Esprits, les *Doubles* comme nous disons, étaient toujours vivantes et qu'on s'exposait grandement en ayant l'audace de choisir pour demeure la demeure du mort. Le tombeau était vraiment une maison pour le *Double* du mort, c'est-à-dire pour son cadavre : de celui-ci on n'avait rien à craindre, tandis qu'on avait tout à redouter de celui-là, les sacrifices funéraires ayant été abandonnés, les provisions n'étant plus renouvelées, les formules étant inutiles, car il n'y avait plus personne pour les réciter, et dans ces conditions le *Double* malheureux, s'il n'avait déjà succombé, en était réduit à chercher sa nourriture dans la campagne, dans les détritibus des maisons, et s'il ne rencontrait rien qui pût le soutenir, il devenait furieux, se jetait sur les vivants et leur suçait le sang comme un véritable vampire. Aujourd'hui encore ces idées sont vivantes en Égypte ; malgré les révolutions politiques et religieuses, malgré le progrès des idées, on les trouve sous une forme à peine changée, comme elles existent en Chine où l'on en offre, certains jours, des banquets aux âmes malheureuses qu'ont oubliées les survivants de la famille. L'ascète qui allait loger dans un tombeau offrait donc une proie toute prête au *Double* affamé. Aussi, quoique cette habitation soit devenue plus tard de mode pour les ascètes de la Thébaïde, leur courage ne les porta presque toujours que dans la première salle du tombeau et ils avaient grand soin de tracer d'abord sur les parois le monogramme du Christ et les noms des saints les plus célèbres, afin de mettre les Esprits en fuite : presque jamais ils ne se hasardaient à pénétrer dans l'intérieur des tombeaux et à y graver



leurs inscriptions préservatrices, conservant une lâcheté significative jusque dans leur courage.

Antoine fut l'un des premiers à donner cet exemple et il semble l'avoir fait avec une grande résolution, car, lorsqu'il fut entré dans le tombeau, il ferma courageusement la porte et demeura seul enfermé avec l'Esprit ou les Esprits du tombeau. Plus tard, Pakhôme devait aller lui aussi passer les nuits en prière dans les tombeaux, mais sa peur était tellement intense que, le lendemain matin, il était trempé de sueur et trempées aussi les briques sur lesquelles il se tenait debout pour prier. Je ne sais s'il en fut de même pour Antoine ; mais comme tous les documents que nous avons sur lui s'accordent à le dire, ce fut dans ce tombeau qu'il eut à souffrir la tentation célèbre qui l'a rendu immortel. Pour s'être confiné dans une solitude inviolable, Antoine ne s'était pas séparé de lui-même et de ses pensées ; il portait partout avec lui le foyer de la tentation. Il était alors dans toute la force de l'âge. Sous un climat chaud, la poussée du sang exige que, d'une manière ou d'une autre, il y ait des exutoires à sa trop grande plénitude ; si l'on met un obstacle violent au fonctionnement de l'organisme qu'a disposé la prévoyante nature, le corps en souffre et le tempérament s'en ressent ; ce fut ce qui arriva au solitaire Antoine enfermé dans son tombeau. Il eut des hallucinations qui hantèrent son cerveau fiévreux que la peur contribuait à exalter. La nuit surtout lui apportait ces visions étranges au milieu desquelles il se tordait sans vouloir y échapper, exemple frappant de ce que fait la force de la volonté concentrée sur un seul objet, alors que toutes les autres facultés humaines sont malades. Les premières nuits qu'il passa dans le tombeau furent terribles : comme il se démenait pour chasser tous les fantômes que lui présentait son imagination dans les ardeurs de la fièvre, il dut se blesser aux parois de la tombe ou sur les fragments de calcaire qui formaient le sol et qui peuvent — je le sais par expérience — faire de cruelles blessures. Il lui sembla que le tombeau était envahi par une armée



de démons qui le rouaient de coups plus douloureux que tous ceux qu'il avait pu ressentir auparavant; il perdit connaissance et resta privé de sentiment. Par un hasard heureux, l'ami qui s'était chargé de lui apporter la nourriture vint au matin frapper à la porte; ne recevant point de réponse, il entra et trouva Antoine couché à terre, ne donnant plus signe de vie. Il le chargea sans doute sur l'âne qu'il avait amené avec lui et le porta jusqu'au village où il le déposa dans l'église des chrétiens. Ses amis et les habitants du village ayant appris la nouvelle se hâtèrent d'aller voir le pauvre Antoine qui n'avait pas repris connaissance, au dire de son biographe; ayant jugé par eux-mêmes que le malheureux était mort, ils se mirent en devoir de lui faire la veillée funèbre et s'endormirent en attendant le jour. Vers le milieu de la nuit, Antoine revint à lui; il vit que tous dormaient autour de lui, il trouva moyen d'appeler d'un signe l'ami qui l'avait apporté et lui demanda de le ramener à l'endroit où il avait été trouvé gisant, et force fut à son ami d'obéir.

Ce récit pourra donner lieu à de nombreuses difficultés pour tout esprit réfléchi; mais le fond, je crois, doit être vrai. Antoine éprouva au début de son existence dans le tombeau un fort accès de fièvre, il dut être ramené au village où il guérit et, sitôt que les forces lui furent revenues, il voulut retourner à l'endroit qui lui avait été fatal : c'est à quoi doit se borner l'épisode qui a tenté l'imagination du biographe. Il retrouva dans le tombeau toutes les tentations qu'il se créait à lui-même; mais il n'eut plus d'alerte aussi violente. Faible encore et obligé de rester couché, il priait et criait aux esprits qui l'entouraient, lui semblait-il : « Me voici, moi, Antoine; je ne fuis pas les coups dont vous pouvez m'accabler, mais rien ne me séparera de l'amour du Christ ». Les paroles du Psalmiste lui revenaient alors à l'esprit : « Quand même des camps entiers d'ennemis se tiendraient contre moi, mon cœur ne connaîtra pas la crainte ». Les ennemis qui lui faisaient la guerre n'étaient que le produit



de sa propre imagination ; mais ces ennemis-là sont aussi à craindre que des êtres réels, car, s'ils ne peuvent ôter la vie tout d'un coup, ils peuvent réduire le corps à un état de faiblesse générale qui mène directement à la mort ou à la folie. Cette seconde phase de la tentation d'Antoine a surtout défrayé les récits populaires. Presque tous les animaux de la création y ont joué leur rôle. La tombe, aux yeux d'Antoine affaibli, semblait remplie de lions, d'ours, de léopards, de loups, de taureaux fantastiques, de vipères, de grands serpents uraeus qui vivent dans la vallée du Nil, de scorpions dont la morsure, était plus redoutée que celle des serpents, parce qu'elle a un effet plus lent et partant plus douloureux avant d'occasionner la mort. Sans doute le tombeau dans lequel était enfermé Antoine devait être la riche sépulture d'un grand personnage de l'ancien temps et la mention des bêtes féroces s'explique tout naturellement par quelque scène de chasse qui aura été peinte sur les parois de l'hypogée, avec une frise qui aura été formée de rangées d'uraeus : le cerveau échauffé du solitaire aura de lui-même prêté une forme animée aux peintures sans vie d'êtres inanimés ; le lion lui aura semblé rugir, le taureau frapper de la corne, le serpent siffler, le loup se précipiter, de même que les léopards et les ours<sup>1</sup>, les uraeus ramper sur le sol en gonflant leurs poitrines ; mais ni les uns ni les autres ne pouvaient avancer comme retenus par un pouvoir invisible. Il y a là plus qu'une concordance ; c'est l'explication très probable des craintes qui surgissaient dans l'esprit d'Antoine délirant. Il criait à ces formes sans vie : « Si vous aviez quelque vertu, pas ne vous eût été besoin de venir en foule vers moi, une seule eût suffi ! Et bien ! si vous avez quelque pouvoir sur ma personne, hâtez-vous, précipitez-vous sur moi, déchirez-moi ! Mais si vous ne pouvez rien, de grâce, laissez-moi en paix. » Les

1) On est étonné de rencontrer la mention de cet animal en Egypte ; mais les Égyptiens le pouvaient connaître par les représentants que l'on avait tirés des montagnes de la Syrie ; peut-être n'y faut-il voir qu'un caprice malheureux de l'auteur grec.



formes peintes ou sculptées restaient immobiles : Antoine croyait les entendre grincer des dents dans les ténèbres, alors que le bruit n'était que dans son cerveau ; il souffrait dans sa chair tous les tourments qu'il croyait souffrir, sa tête s'emplissait de bruits imaginaires, la peur et l'hallucination le jetaient à terre jusqu'au moment où le soleil radieux, se levant par dessus la montagne orientale, envoyait ses premiers rayons sur la vallée et sur le tombeau qu'habitait le solitaire : soudain tout disparaissait et Antoine se retrouvait seul, harassé, courbaturé, sans ressort pour le corps, sans force pour l'esprit. Il se plaignait alors doucement et ses plaintes montaient naturellement vers celui pour lequel il croyait souffrir ; il lui semblait voir Jésus-Christ lui-même qui lui apparaissait et le regardait en souriant ; Antoine lui adressait la parole : » Où étais-tu donc pendant tout ce temps ? pourquoi n'as-tu pas paru à mes yeux dès le commencement de la lutte, afin de soulager ma douleur ? » Et celui qui lui apparaissait lui répondait : « J'étais ici, Antoine, et je te regardais combattre. Dorénavant, puisque tu as été vainqueur, je serai toujours avec toi. » Ces paroles, hélas ! n'ont pas été prononcées, pas plus que la vision du Christ ne consola Antoine ; mais Antoine le croyait et cela lui suffisait, comme cela a suffi depuis à tant d'âmes mystiques et tendres qui ont cherché, dans de vaines imaginations, la consolation de ce qu'elles nomment épreuves, sans voir que tout d'abord elles auraient dû fortifier leur volonté et ne pas reculer devant la contemplation de la froide réalité. Quand on est lassé de l'injustice de la société, des luttes qu'elle occasionne ; quand l'âme est prédisposée aux rêveries énervantes, qu'elle se laisse aller à contempler des chimères impossibles, il serait doux de pouvoir entendre une semblable parole, de sentir réellement qu'il y a près de vous quelqu'un dont le sourire guérirait les blessures, dont les paroles réconforteraient la pauvre âme endolorie : « J'étais près de toi, je t'ai vue combattre, je te donnerai la victoire ». Mais ce ne serait là qu'une trompeuse douceur, qu'un poison agréable au goût,



mortel à l'activité, et les âmes qui se laissent enivrer de ces rêveries célestes sont celles qui sont destinées à être vaincues dans la lutte pour l'existence. La volonté doit être ferme et toujours vaillante : si le flot humain passe une fois par dessus l'homme, il est condamné à ne jamais se relever.

Si Antoine eût dû renouveler souvent semblable lutte, il y eût promptement perdu la raison ou la vie ; mais il dut s'accoutumer assez vite à sa nouvelle habitation. Son biographe place les scènes que je viens de raconter dans l'espace de trois nuits, dont deux passées dans le tombeau ; mais il me semble plus probable qu'on doit les espacer sur une plus longue durée et qu'elles durent se répéter plus d'une fois. Si Antoine eût déserté la lutte contre des ennemis réellement invisibles après quelques nuits, il eût manqué de courage, ce qui ne rentre pas dans son caractère. Il reste plus vraisemblable qu'il passa un certain temps, plusieurs années peut-être, dans la tombe qu'il avait choisie pour domicile, recevant ce dont il avait besoin par l'entremise de son ami qui prenait en même temps les petits ouvrages faits par le solitaire entre chacune de ses visites et qui, avec l'argent perçu, lui fournissait les provisions nécessaires, car il faut bien calculer avec les nécessités du corps, et si le roman peut négliger jusqu'à un certain point les obligations inhérentes à la vie humaine, l'histoire vraie doit en tenir compte, quelque dédain qu'affichent les auteurs ascétiques à cet égard. Lorsque Antoine quitta le tombeau où il avait eu ces tentations qui l'ont rendu si célèbre, il avait près de trente-cinq ans. Chez lui, les sentiments les plus saints et les plus légitimes parce qu'ils sont en même temps les plus naturels, par conséquent les plus respectables étaient morts, étouffés par les ardeurs de son ascétisme : s'il pensait à ses parents, nul ne le sait et nul n'a pris soin de le dire ; il ne revit point sa sœur pendant les quinze années de cette première partie de sa vie ascétique : il était tout entier à sa passion pour Dieu et pour son salut, sans se faire une idée tant soit peu approchante de la nature de l'un et des conditions de



l'autre. Les mêmes causes produisent toujours les mêmes effets.

#### IV

Tournant le dos au tombeau qu'il abandonnait, puis à son village, Antoine se dirigea vers l'Est : rien ne lui eût été plus facile que d'entrer dans le désert par dessus la montagne libyque ; mais il ne le voulut point, car il avait son plan. Il vint trouver le vieillard qui l'avait aidé de ses conseils dans les commencements de sa vie ascétique et lui proposa d'aller ensemble vivre dans le désert. L'idée de l'immense solitude, du silence infini, l'obsédait déjà. Le vieillard refusa, alléguant son âge avancé et surtout que ce n'était pas la coutume, parole qui nous permet de voir la longue tradition reçue des générations précédentes. Antoine dut donc mettre seul son projet à exécution. Il traversa toute la largeur de son canton fleuri, n'ayant aucun regard pour les choses terrestres. L'Égypte en cet endroit n'a pas plus de deux lieues de largeur ; le fleuve coule au ras de la montagne orientale, et la vallée s'étend parfumée, fleurie jusqu'à la montagne occidentale, qui la sépare de l'oasis de Fayoum. Il traversa vers le Sud-Est, passa le fleuve et chemina vers le Sud, dans le désert jusqu'à ce qu'il fût arrivé près du village actuel de Meïmoun ; c'est encore là que se trouve le monastère qui porte son nom. Chemin faisant, il ne pouvait manquer de trouver le diable sur sa route : il entra en effet dans l'empire qui de tout temps avait été reconnu pour appartenir à Set, l'adversaire et le meurtrier d'Osiris, le même que notre Satan. Quand Horus, le vengeur de son père, avait remporté la victoire qui mit fin à la lutte fratricide et qu'une transaction avait été conclue entre les deux adversaires, Osiris et son fils Horus avaient obtenu la vallée du Nil avec ses habitants, Set et tout son parti avaient eu en partage la domination des montagnes et de l'immense étendue déserte qui court vers la mer de chaque côté de cette petite vallée devenue si célèbre



dans l'histoire de l'humanité. Aussi ce n'était plus avec les Esprits des morts qu'Antoine allait avoir à lutter, mais avec les Dieux des anciennes traditions populaires de son pays : Esprits et Dieux s'étaient, il est vrai, confondus pour lui les uns avec les autres pour former l'innombrable armée des démons malfaisants.

Les premiers combats ne furent que de simples escarmouches. En marchant sur la bande sablonneuse qui s'étend entre le Nil et la montagne, Antoine crut apercevoir un grand disque d'argent : c'était sans doute quelque pierre où le mica brillait de ses paillettes argentées. Il réfléchit d'où pouvait venir ce disque ? Le chemin qu'il suivait n'était pas fréquenté ; si quelque voyageur eût perdu le disque, il serait revenu sur ses pas et aurait retrouvé ce qu'il avait perdu. Ce ne pouvait donc être qu'une machination ténébreuse du démon qui voulait l'arrêter par l'appât des richesses. Ce raisonnement, qui ne paraîtra pas sans doute de la dernière rigueur, suffit à Antoine. Plus loin, il rencontra de l'or véritable, et non pas seulement apparent. Comment cet or se trouvait-il là ? c'est ce que son biographe ne prend pas la peine d'expliquer : il se contente d'affirmer. Antoine, à cette vue, se mit à courir si vite qu'il dépassa l'endroit et ne le reconnut plus lorsqu'il se fut arrêté. Ces deux essais de tentation si bien gradués affirment trop l'art du narrateur grec et lui ont donné lieu de faire des réflexions morales trop belles pour qu'on puisse croire bien sérieusement à leur réalité.

Quand il fut arrivé en face de Meïmoun, Antoine se tourna vers la montagne et s'y engagea. Avant qu'il ne fût allé bien loin, il remarqua une vieille construction abandonnée depuis longtemps qui lui sembla propre au dessin qu'il avait. C'était sans doute un ancien poste de soldats chargés de surveiller le désert de ce côté et de prévenir les habitants de la vallée si les Bédouins faisaient quelque incursion ; ou bien encore c'était quelque bâtisse destinée à loger les caravanes qui venaient de la mer Rouge avant qu'elles ne traversassent le fleuve et n'entrassent en Égypte. Le château, comme l'appelle le bio-



graphe d'Antoine, n'était pas absolument désert. D'abord c'était le séjour d'un grand nombre de reptiles qui se hâtèrent, il est vrai, de décamper en présence de l'homme qui venait les chasser; puis il y avait les habitants *spirituels* qui, selon les croyances égyptiennes, occupaient les ruines et les mesures abandonnées de l'Égypte entière; ceux-ci ne devaient pas être si faciles à déloger que les reptiles. Antoine considéra le lieu, vit qu'il serait aisé de s'y abstraire du monde extérieur, prit ses précautions, se procura la nourriture nécessaire pour six mois, — aujourd'hui encore dans les couvents de l'Égypte, on ne fait le pain que deux ou trois fois l'an —, il s'assura qu'on viendrait deux fois l'année lui apporter le nécessaire, recommanda de déposer ce qu'on apporterait sur la partie supérieure de cette étrange demeure, c'est-à-dire sans doute sur la terrasse qui terminait toutes les constructions égyptiennes, puis il boucha la porte et s'enferma complètement. Jamais il ne sortit à l'appel de qui que ce fût; jamais il ne vit personne de ceux qu'allait attirer un spectacle aussi extraordinaire. Antoine se retrancha donc complètement de la vie extérieure, travaillant, d'une manière certes bien bizarre, à l'œuvre de son salut. Sa nouvelle demeure lui procurait l'eau en abondance, pour sa soif, son travail, car il dut aussi s'approvisionner de feuilles de palmier en même temps que de pain<sup>1</sup>. Le château contenait des chambres basses dans lesquelles se trouvaient des puits creusés afin d'assurer l'alimentation des soldats ou des marchands qui logeaient dans ce bâtiment. Antoine descendit dans la profondeur de son nouveau domaine et, se voyant enfin seul, séparé à jamais du monde, de ses vanités et de ses troubles, il put pousser un immense soupir de soulagement. Il passa vingt ans dans ce séjour.

Mais s'il avait pu s'abstraire du monde extérieur, Antoine

1) On comprendra facilement que pour parvenir à se servir de feuilles de palmier desséchées par la chaleur brûlante, il fallût les imbiber d'eau avant de les employer; c'est ce qu'on lit dans la *vie* de Pakhôme et de ses cénobites, ou de quelques moines de Nitrie ou de Scété.



n'avait pu, ici plus qu'ailleurs, se séparer de lui-même, de ses idées, de ses passions ; il devait donc retrouver en son château ce qu'il croyait avoir laissé dans le tombeau qu'il avait abandonné. L'esprit rempli de toutes les superstitions qu'il avait sucées avec le lait de sa mère, il s'imagina vite que son château était habité par des êtres mauvais, que lui, le soldat du Christ, devait lutter contre eux, les vaincre et les chasser de leurs repaires. Il n'est pas surprenant, avec ces idées, que la lutte ait bientôt éclaté : les nombreux esprits qui habitaient le château ne voulaient point être chassés de leur demeure, et Antoine n'avait choisi cette habitation que pour y faire régner le Christ, après en avoir chassé ses ennemis. Les premiers disaient : « Va-t'en de notre place, qu'as-tu à faire avec le désert qui nous appartient ? Tu ne pourras jamais supporter les combats que nous te livrerons ». Et Antoine se contentait de leur répondre avec le Psalmiste : « Que Dieu se lève et que ses ennemis soient dissipés, qu'ils s'enfuient loin de sa face, ceux qui le haïssent. Comme la fumée se dissipe, qu'ils se dissipent aussi ; comme la cire se fond en présence du feu, qu'ainsi les pécheurs périssent loin de la face de Dieu ». Ou bien encore : « Toutes les nations m'ont environné et au nom du Seigneur, je me suis défendu contre elles ! » Il se servait de ces paroles, ou d'autres semblables, comme de véritables formules auxquelles les démons étaient censés ne pouvoir résister.

On pourrait se demander comment nous savons ce qui se passa ainsi dans un lieu qui échappait à toute investigation. Évidemment ces paroles ne sont pas authentiques ; mais elles sont si bien dans l'esprit des moines et des anachorètes qu'on peut les regarder comme vraies, alors même qu'on les supposerait inventées. D'ailleurs ce qui devait arriver ne tarda pas. Les gens qui s'étaient chargés de ravitailler l'anachorète ne se firent pas faute de raconter à leurs amis ce qu'ils avaient cru voir ou entendre à la montagne, car ils ne s'étaient pas privés de regarder par les trous de la porte, d'écouter ce qui se passait à l'intérieur, et entendant les paroles d'Antoine qui



s'adressait à ses invisibles ennemis, comme ils avaient presque sur toutes choses les mêmes idées que le solitaire, ils avaient pris parti pour lui contre ses adversaires. Dans les commencements, ils avaient cru qu'Antoine se trouvait en présence d'hommes qui avaient pénétré dans le château au moyen d'une échelle et qu'ils assistaient à une dispute vulgaire ; mais ils s'étaient bientôt détrompés et criaient au *saint* de sortir. Antoine les entendait et n'en prenait nul souci. Puis, quand il était fatigué d'entendre leurs objurgations, il se rendait à la porte et leur disait de s'en retourner tranquillement chez eux, de mépriser les ruses des démons : « Munissez-vous du signe de la croix, disait-il, et allez sans crainte ». Les gens finissaient par lui obéir et retournaient à leurs demeures, propageant la renommée des merveilles qui avaient lieu à la montagne. Ils étaient obligés de traverser le fleuve pour aller chez eux, comme ils l'avaient traversé pour se rendre au château ; ils rencontraient, arrêtées par la nuit ou par les besoins de leur commerce, des barques chargées ou vides qui remontaient ou descendaient le Nil. Ils n'avaient rien de plus pressé que de raconter aux équipages de ces barques ce qu'ils avaient vu : les mariniers du Nil, comme les habitants de la terre ferme, écoutaient avec ardeur les récits de ces miracles, ils allaient le lendemain les répéter à leur tour, soit au sud, soit au nord de Meïmoun, et la renommée d'Antoine grandissait, les visites se faisaient plus fréquentes à son château, plus importunes ; on ne se contentait plus d'y passer le jour, on y passait la nuit pour être mieux témoin des prodiges que suscitait cette lutte d'un homme contre les Esprits du Désert. La renommée d'Antoine atteignit bientôt les cataractes du sud, semant par toutes les villes et par les villages les récits les plus merveilleux dans les plus humbles demeures ; au nord, elle descendit de même vers Memphis et Babylone d'Égypte, puis elle se divisa avec le fleuve, parcourut toutes les branches du Nil, se diversifiant comme elles, trouvant partout des oreilles avides et des cœurs crédules, centuplant ces merveilles à mesure qu'elle s'éloignait de son berceau, s'emparant



violemment de toutes les intelligences. Antoine devint le héros du jour, aussi bien pour les païens que pour les chrétiens, mais un Antoine de fantaisie qui se pliait à tous les besoins de l'imagination populaire, qui n'avait pas une physionomie distincte, un Antoine légendaire comme celui qu'a connu notre Moyen-âge et que nous connaissons encore. Et bientôt un grand nombre d'hommes se dirent qu'il serait beau et bon pour eux de mener une semblable vie qui, jusqu'alors, avait paru impossible. L'exemple d'Antoine était contagieux. Le solitaire dans sa prison, ne put faire autrement que de s'apercevoir de cet afflux d'hommes et du dessein qui les amenait; il conçut tout un plan qu'il mûrit lentement, comme plus tard Benoît devait faire dans sa grotte de Subiaco et Ignace de Loyola dans sa caverne de Manresa.

Il semblerait d'après cela que l'Égypte entière n'eût à s'occuper que d'Antoine. Et cependant, pendant qu'Antoine était ainsi enfermé dans son château, l'Égypte traversait une des époques les plus critiques de son histoire. Dioclétien avait inauguré son règne; les choses allèrent bien dans les commencements, mais vers l'année 295 elles se gâtèrent et le préfet d'Égypte Achille se révolta contre l'empereur. Celui-ci voulut soumettre le rebelle; victorieux, il châtia les villes de l'Égypte avec une telle sévérité qu'il devint un ennemi national. L'Égypte tout entière frémit sous le fouet de la vengeance; et dès lors commença en elle ce sourd travail de révolte qui devait enfin éclater de l'année 301 à l'année 311, à l'époque où l'empereur signa le décret de persécution contre les chrétiens. Les Égyptiens datèrent leurs années du règne de Dioclétien, se glorifiant de leurs malheurs comme d'autres de leurs bonheurs; ils appelèrent l'ère nouvelle qu'ils fondèrent *le temps des Martyrs*, mais cette ère, au lieu de commencer en 301 comme la persécution, commence en 284 avec le règne de Dioclétien, ce qui prouve que les Égyptiens englobèrent sous le nom de *Martyrs* tous ceux qui de manière ou d'autre avaient résisté au cruel empereur. Plus tard, quand le Christianisme eut été victorieux, ils firent de Dioclétien un



magicien, un lâche, un monstre abominable et créèrent autour de lui un cycle de légendes comme nos poètes firent autour de Charlemagne. La vie d'Antoine ne contient pas une seule allusion à ces troubles qui précédèrent la persécution, à ce flot de sang qui inonda l'Égypte.

Un jour — après vingt ans de réclusion et de luttes — le concours des visiteurs fut si grand à la porte du château et les désirs de voir et d'imiter l'anachorète si violents, que la foule se rua sur la porte, l'arracha de ses gonds, s'empara d'Antoine et le fit sortir en plein jour. Ce fut un triomphe. On s'extasiait autour de lui; ceux qui l'avaient vu autrefois remarquaient avec admiration qu'il avait conservé le même air, qu'il n'avait point engraisé, ni maigri, qu'il était toujours modeste dans son apparence, que son visage était également éloigné de la tristesse et de la joie, qu'il ne se troublait point à la vue de la foule, qu'il n'était point enorgueilli par les applaudissements de ceux qui étaient accourus pour le voir. Le lecteur un peu familiarisé avec les mœurs de l'Orient, imaginera facilement quelles durent être les marques d'admiration, de joie, de vénération qui furent, en ce jour, prodiguées au solitaire : homme il fut traité presque à l'égal de la Divinité, et dans la foule ce fut à qui *adorerait sur ses mains*, comme s'expriment les auteurs coptes, à qui le toucherait, à qui l'approcherait dans le désir pieux de voir quelque prodige. Aussi les prodiges ne manquèrent-ils point aux yeux de cette foule accourue pour les voir. Antoine lui devait et se devait à lui-même de guérir les malades et de chasser les démons. Les malades furent donc guéris et les démons chassés. La parole d'Antoine tantôt douce, tantôt ardente, vint à bout des inimitiés les plus rebelles, consola les malheureux, et décida plusieurs des assistants à préférer l'amour du Christ aux vains soucis du monde.

La première exaltation passée, Antoine s'occupa d'exécuter le dessein qu'il avait conçu dans la solitude de son château. Il ne se borna pas à prêcher la vanité du monde et de ses biens; il exhorta vivement ceux qui étaient venus dans



l'intention de l'imiter, à choisir la vie solitaire, à se construire de petites habitations où ils vivraient seuls dans le service du Seigneur. Il réussit facilement à convaincre quelques zélés, il les installa dans la montagne, ou dans la bande sablonneuse qui court entre le Nil et la montagne et à laquelle les auteurs coptes ont donné le nom de désert extérieur. C'est ainsi qu'il mérita d'être appelé le père des moines, non qu'il n'y eut pas avant lui des hommes qui vivaient seuls, mais les moines dont il s'agit reconnurent Antoine comme chef spirituel et vécurent au désert. Tels furent les petits commencements d'une grande œuvre.

#### IV

On se tromperait grandement si l'on croyait qu'Antoine réunit dans ce que le Moyen-Age appela des *monastères* des gens qui vivaient sous la même règle : les monastères d'Antoine étaient des habitations pour un seul moine et le mot doit être pris ici au sens étymologique. Les temps étaient encore trop nouveaux pour qu'il y eût une règle. Lorsque Antoine fonda son institut, il avait cinquante-cinq ans ; ce devait être entre la pacification cruelle de l'Égypte par Dioclétien et la date où fut promulgué le décret de persécution. L'Égypte n'avait pas encore fait le grand mouvement qui devait la jeter dans le Christianisme. Un grand nombre des moines qui voulurent imiter Antoine, devaient entendre pour la première fois le nom du Christ ; en tout cas, le clergé n'était pas assez multiplié pour que l'on pût créer des églises dans tous les villages et surtout pour que les clercs pussent exercer leurs fonctions dans le désert. Aussi n'est-il jamais fait mention, dans la vie d'Antoine ou de celle des premiers moines, qu'ils aient participé à l'Eucharistie des chrétiens. Par conséquent les premiers disciples d'Antoine pouvaient se recruter autant parmi les païens que parmi les chrétiens, comme ce devait être aussi le cas pour les cénobites. On ne



pouvait penser à donner à de tels disciples une règle savamment combinée. Antoine n'y pensa pas et toutes les règles publiées sous son nom sont apocryphes. Il se contenta de faire pratiquer ce qu'il pratiquait lui-même, c'est-à-dire la prière, la mortification des sens et le travail manuel. Les exercices de piété consistaient principalement à prier à certaines heures déterminées, à réciter certaines formules qui allaient bientôt obtenir la vogue et qui étaient en grande partie, empruntées aux Psaumes, formules que l'Église chrétienne a dépouillées de leur sens réel pour en faire le prototype de la prière agréable à Dieu. A la récitation des Psaumes se joignait celle de quelques autres parties de l'Écriture et plus particulièrement du Nouveau Testament qu'on apprenait le plus souvent par cœur ; c'est ce qu'on appelait *méditer la parole de Dieu*. C'étaient là les exercices de piété des moines primitifs, quand ils étaient chrétiens ; les autres devaient d'abord apprendre les formules. Tous considéraient la prière comme un pacte conclu entre l'homme et la Divinité ; dès que la prière avait été faite dans les attitudes voulues, avec la fidélité des expressions, la justesse de l'intonation, l'accentuation rituelle, surtout sans faire des enjolivements de voix qui étaient une tentation du démon, dès que toutes ces conditions avaient été remplies, la prière donnait un droit sur Dieu. C'était l'antique conception égyptienne.

La mortification des sens comprenait tout d'abord la chasteté absolue de la chair. C'était une règle sans exception qu'on ne pouvait pas être moine et avoir commerce avec une femme, sans parler des commerces contre nature que n'a jamais ignorés l'Égypte. A côté de cette première obligation était celle non moins stricte de l'abstinence. Cette abstinence était laissée à la ferveur de chacun : les frères pouvaient manger tous les jours, deux fois par jour même, ou une fois tous les deux jours, ou moins souvent encore. La nourriture était laissée à leur discrétion. La boisson ne leur était pas interdite : on ne pouvait guère songer à prescrire l'abstinence de boisson sous un climat aussi chaud que le climat d'Égypte.



Le plus souvent on mangeait du pain et des légumes crus, quelquefois cuits à l'eau ; on pouvait se contenter de pain et de sel. Parmi les boissons enivrantes, le vin était permis, mais les plus fervents s'en absteinaient et allaient jusqu'à dire comme Antoine : « Le vin n'est pas d'un moine ». Les autres boissons faciles ne sont jamais mentionnées dans les vies des moines. La plus grande latitude était laissée à ce sujet aux individus : le principe seul était posé.

Le travail manuel était nécessairement indiqué à des gens qui voulaient vivre, si peu qu'ils mangeassent. Il ne fallait guère compter que les admirateurs de la vie monacale fourniraient aux besoins des moines ; ce n'étaient là que les ressources extraordinaires d'un maigre budget, il fallait avoir les ressources ordinaires. Certains frères, il est vrai, qui avaient choisi pour demeure les endroits où il y avait des palmiers pouvaient à juste titre compter sur les dattes pour se nourrir, à condition qu'ils eussent soin de féconder artificiellement les palmiers femelles, s'il n'y avait pas auprès de palmier mâle ; mais outre que le cas n'était pas trop fréquent, le plus mortifié de ces moines gardait toujours le goût du pain de *dourah* auquel avait été habituée son enfance et ce n'était pas trop de luxe que d'acquérir les moyens d'en acheter. D'ailleurs l'oisiveté, en tout lieu, est une mauvaise conseillère ; elle a poussé certains moines de l'Égypte à des crimes épouvantables. Antoine appuyait ce précepte du travail de l'apologue suivant. Un jour qu'au désert il était assailli de nombreuses et mauvaises pensées, il priait Dieu en disant : « O Seigneur, je veux me sauver et mes pensées ne me le permettent pas ! Que ferai-je dans cette angoisse et comment me sauverai-je ? » il chemina un peu dans la montagne et aperçut quelqu'un qui était assis et tressait une natte. L'homme se levait de temps en temps, quittant son ouvrage, se mettait en prière, s'asseyait et travaillant de nouveau pour recommencer ensuite. C'était un Ange que le Seigneur avait envoyé pour fortifier Antoine contre les mauvaises pensées. « Fais de même, dit-il à l'anachorète et tu seras sauvé ». Le



tressage des nattes, quand on avait sous la main les matériaux nécessaires, la fabrication de petites corbeilles avec les rameaux de palmier, ou de cordes grossières avec l'espèce de filasse qui reste au tronc de l'arbre à mesure qu'on coupe les palmes ; voilà les travaux auxquels se livraient généralement les moines.

Ces préceptes sont illustrés par des *mots* d'Antoine pieusement conservés par ses disciples, recueillis plus tard en un volume et colportés à travers le monde chrétien, non sans quelques additions, par les voyageurs grecs ou romains que le désir de voir de près les merveilles de l'Égypte chrétienne avait attirés dans la vallée du Nil. Parmi ceux qui nous ont été conservés, il n'en est pas qui visent spécialement la prière, tellement elle était regardée comme la base de la vie monacale ; mais sur la mortification des sens et du travail manuel, les *Mots* d'Antoine sont assez nombreux. Les moines du iv<sup>e</sup> siècle les regardaient comme des mines de sagesse, et ils pouvaient l'être aux yeux de grossiers fellahs à peine éveillés à la vie de l'esprit.

Parlant de l'abstinence, Antoine disait : « Celui qui se hâte d'être parfait dans l'abstinence n'est serviteur d'aucune passion ; car celui qui est serviteur d'une passion est loin du chemin de Dieu. » Comme on lui avait vanté la patience d'un frère qui avait dompté l'orgueil et la colère, il voulut l'éprouver et comme le frère était un jour venu lui rendre visite, Antoine lui dit : « Lève-toi, récite quelque chose par cœur. — « Sur quoi veux-tu que je récite ? dit le frère qui s'était levé, sur l'Ancien ou sur le Nouveau Testament ? » Lorsque Antoine eut entendu ces paroles, il dit au frère : « Assieds-toi, incurable orgueilleux ! » Le frère s'assit et Antoine répéta l'épreuve une seconde et une troisième fois, et le frère répondait à chaque fois par les mêmes paroles. A la troisième fois, Antoine ne l'injuria plus, mais dit : « En vérité, mon fils, tu as accompli l'Ancien et le Nouveau Testament ! récite ce que tu voudras. » Antoine mettait l'obéissance au-dessus de la mortification corporelle, car l'obéissance est la mortifica-



tion de l'esprit et de la volonté. Il avait un exemple tout prêt pour justifier sa préférence, celui de deux frères qui habitaient la même cellule, l'un pratiquant l'ascétisme, l'autre l'obéissance. Ils se demandaient l'un à l'autre quelle voie était la plus parfaite. S'étant rendus au fleuve pour le traverser, ils virent au milieu des eaux toute une tribu de crocodiles. Le frère obéissant n'hésita point, il traversa le fleuve malgré les crocodiles « qui l'adorèrent ». Lorsqu'il fut parvenu à l'autre rive, il cria à son compagnon : « Viens aussi, toi ». Mais celui-ci déclina l'épreuve et dit : « Pardonne-moi, mon frère, je ne suis pas encore arrivé à ce degré ».

Il s'efforçait surtout à faire demeurer les frères dans leur cellule. Un frère, qui était tenté d'en sortir, alla demander conseil à Antoine. Celui-ci lui dit : « Va, demeure assis dans ta cellule, donne ton corps en gage aux murs et ne sors pas ; laisse ta pensée aller au lieu où il lui plaira, seulement ne laisse pas sortir ton corps. Il se peut qu'il souffre ; qu'il ne puisse faire aucun travail ; certainement il aura faim et viendra à l'heure du repas demander à manger. S'il te dit, l'heure arrivée : « Mange un peu de pain ! » réponds-lui, en veillant toujours : « L'homme ne vit pas seulement de pain, mais de toute parole qui sort de la bouche de Dieu. » Alors il te dira : « Bois un peu de vin ! » et toi, comme le bienheureux Timothée, réponds-lui : « Souviens-toi des enfants d'Aminadab qui observèrent le précepte de leur père ». S'il t'apporte le sommeil ne le reçois point, car il est écrit dans le saint Évangile : « Veillez et priez ! » et il est encore écrit : « Ils ont dormi et n'ont progressé en rien ». Nourris ton âme des paroles de Dieu, de veilles, de prières et surtout de la pensée toujours présente de notre Seigneur Jésus-Christ ; en cela tu trouveras le moyen de vaincre les pensées mauvaises. Si le dresseur d'embûches te mène hors de ta cellule et s'il te dévore après t'avoir fait sortir à la légère, que tu veuilles ou non, il te combattra d'une foule de manières, soit dans les pieds, soit dans les mains, soit dans le cœur, soit dans la vue, soit dans l'ouïe, soit dans les œuvres, soit dans la



langue, soit dans la bouche, soit dans la marche ; si tu restes dans ta cellule, tu seras exempt de tout ce que j'ai dit. » La cellule doit être une prison, et l'assiduité dans la cellule était pour Antoine une bonne partie de la perfection monastique. Un frère lui ayant un jour demandé : « De quelle manière dois-je rester dans ma cellule, ô mon père ? » il répondit : « Ce qui paraît aux hommes, c'est ceci : « le jeûne jusqu'au soir chaque jour, la veille, la récitation à haute voix ; mais ce qui lui est caché, c'est le peu d'estime pour soi, la lutte contre les pensées mauvaises, la méditation de la mort et l'humilité du cœur, fondement de tous les biens. » Il donnait ainsi à entendre qu'il ne suffisait pas de la mortification apparente, qu'il fallait y joindre les vertus invisibles à l'œil des hommes, visibles seulement à l'œil de Dieu. Il n'admettait pas qu'on reçût trop fréquemment les laïques dans la cellule : « Comme les poissons meurent, disait-il, s'ils restent trop longtemps à sec, ainsi des moines, s'ils restent trop longtemps dans leurs cellules avec les mondains, ils éprouvent du retard dans leur bon dessein. » Cependant, il ne voulait pas d'une vertu trop farouche, et conseillait d'aller voir les frères, car, si l'on tend trop un arc, la corde se brisera. Du reste, il donnait lui-même l'exemple, recevant tous les frères qui se rendaient près de lui, leur inspirant du courage par de douces paroles, mais faisant aussi observer qu'il y avait danger à se trop disperser à l'extérieur : « Si je sors de ma cellule, disait-il métaphoriquement, je me dévêts de mon habit, je vais tout nu ; si j'y rentre, je revêts de nouveau mon habit ; c'est-à-dire si je vais avec les hommes, je deviens homme, et si je retourne dans mon monastère, je redeviens esprit. Le corps est l'habitation du cœur, il a une porte et des fenêtres ; si je vais parmi les hommes, elles s'ouvrent toutes grandes, les tourbillons et les flots y entrent, j'entends, je vois, je parle, je sens. Si je suis dans ma cellule, toutes les issues sont fermées et je suis sans accès. » Ces paroles, sans être d'une grande profondeur, contiennent déjà en germe les pensées qu'aura plus tard l'auteur de



*l'Imitation.* « La cellule est une douce chose si l'on y reste constamment ; si on la garde mal, elle engendre l'ennui. Si dans le commencement de ta conversation tu la gardes, elle sera pour toi dans la suite une amie chérie et le plus agréable des secours. C'est dans le repos et le silence que profite une âme dévote... Ferme sur toi ta porte et appelle à toi Jésus, ton bien-aimé. Reste avec lui dans la cellule, car tu ne trouveras pas ailleurs une si grande paix. Si tu n'étais pas sorti, tu serais demeuré davantage dans la paix. Du moment qu'il te fait plaisir d'entendre quelque chose de nouveau, il te faut en conséquence supporter le trouble qui en naîtra pour ton cœur. »

Antoine n'insistait pas sur la mortification corporelle proprement dite, laissant à chacun le soin de torturer son corps pour la plus grande gloire de Dieu. L'on ne cite qu'un seul exemple du contraire. Un frère était allé lui demander comment l'on devenait moine. Antoine lui dit : « Puisque tu veux être moine, va dans tel village, achète des morceaux de chair, applique-les sur ton corps nu et viens ensuite ici. » Le frère ayant obéi, les chiens et les oiseaux le mirent en pièces afin de manger la viande. Il se rendit près d'Antoine qui lui demanda : « As-tu fait ce que je t'ai dit ? » Le pauvre frère montra son corps tout en lambeaux. « Ainsi, lui dit Antoine, ceux qui se retirent du monde et veulent conserver de l'or, les démons qui les combattront, les mettront en pièces. » Le frère avait sans doute voulu conserver quelque argent.

Les frères devaient surtout se garder de la femme. Antoine disait de lui-même : « J'ai passé toute ma vie ne mangeant qu'une mesure de pain d'orge, ne buvant qu'une mesure d'eau trouble, et si je désirais aller en quelque lieu, je prenais garde à ne pas fouler aux pieds la moindre trace de pas de femme. » Il disait encore : « Ne permettez pas qu'un moine se rende aux lieux où il y a des femmes, qu'il ait de libres rapports avec elles, car, si on les voit, elles ne laissent plus l'homme en repos lorsqu'il est assis dans sa cellule. » Un frère qui entendit cette parole ne l'eut pas pour agréable



et dit : « Ne faut-il pas aller vers elles, si l'on veut se rencontrer avec elles ? » Antoine répliqua : « Si tu as reçu l'Esprit, vas-y ; sinon, je ne désire pas que tu y ailles, car celui qui te donne occasion de tomber est le même que celui qui les exhorte à tomber aussi ; le cœur de l'homme est enclin au mal. » Le frère poussa plus loin et dit : « Que vais-je faire de l'économe dont on m'a chargé ? » car c'était un économe qui devait prendre soin de ravitailler les maisons où les femmes s'étaient réunies pour vivre dans la vie religieuse. « Si tu as reçu l'Esprit, reprit Antoine, vas-y ; sinon je ne désire pas que tu y ailles. Est-ce que celui qui te flatte jusqu'à la chute ne les pousse pas aussi afin de les faire tomber ? Cependant, si l'homme donne sa force à Dieu, il deviendra feu tout en étant sur terre. » Le frère répliqua encore : « Je dis, mon père, que l'homme fidèle se gardera en tout lieu où il ira. » Antoine répondit : « Oui, mais prends garde que si un troupeau de porcs couverts de boue monte du fleuve et que si tu marches avec eux, ils ne te feront peut-être pas tomber, mais ils te rendront tout noir. » Une pareille doctrine ne détonne point dans la bouche d'un homme qui a vécu depuis l'âge de vingt ans dans les tombeaux du désert ; il croyait fermement que la fuite de ce qu'il appelait un danger était réellement la seule bonne tactique du soldat qui veut vaincre. Ce qui est plus étonnant, c'est que le Christianisme a adopté cette idée, s'écartant ainsi bien loin des doctrines des Apôtres et du Christ, car le Christ était entouré de pieuses femmes, il leur parlait, les visitait, ne dédaignait pas de s'asseoir à la table qu'elles servaient, et les Apôtres avaient près d'eux une sœur *subintroduite* qui veillait aux soins matériels de sa vie.

Toutefois, Antoine ne se montra pas trop sévère pour le péché de la chair ; il eut même des actions d'une douceur infinie. Ayant appris qu'une vierge était tombée dans une faute, il prit son bâton de palmier et se mit en marche vers le monastère de cette femme, ayant, disait-il, l'intention de lui adresser de sanglants reproches. Comme il arrivait près



de la cellule, le Christ lui apparut et lui dit : « Antoine, quelle est la raison qui t'a fait supporter la fatigue de venir jusqu'ici ? » Se jetant alors à terre, Antoine répondit : « Mon Seigneur ! puisque tu m'as rendu digne de voir ta présence, tu sais la raison de cette folle entreprise. » Le Sauveur lui répondit : « Tu as enduré cette fatigue et ce tourment à cause de la transgression de cette petite vierge. » Antoine, toujours prosterné, répondit : « Seigneur, tu sais toutes choses avant qu'elles arrivent. » — « Lève-toi et suis-moi ! » dit son interlocuteur. Ils allèrent en compagnie auprès de la cellule de la pauvre femme et l'entendirent qui pleurait, gémissait, demandait son pardon d'une manière touchante : « Antoine, dit le Christ, est-ce que tu ne sens pas tes entrailles émues ? est-ce que tu peux ne pas pleurer en l'entendant accuser sa fragilité et s'écrier vers moi avec des larmes douloureuses ? Comme j'ai pardonné à la pécheresse qui a lavé mes pieds, je pardonne à cette femme à cause de sa foi. » Antoine alors rebroussa chemin, rendant gloire à Dieu et versant de douces larmes, car, disait-il, « toutes les créatures appartiennent à Dieu et Dieu admet à lui tous les pécheurs qui se convertissent sincèrement. »

Somme toute, les règles n'étaient pas bien sévères ; elles ne pouvaient guère l'être pour les hommes pour qui elles étaient faites, et elles furent encore appliquées par Antoine avec un grand esprit de douceur. Cependant il fut sévère pour l'orgueil et refusa d'accorder le pardon à un tout jeune frère qui avait commis le crime d'opérer un miracle en plein désert. Ayant vu des vieillards fatigués, il appela des onagres qui vinrent porter les frères. « Ce jeune garçon, dit Antoine, est semblable à une barque ; quand même elle est chargée de biens, je ne sais si elle parviendra au port ». En effet, elle n'y parvint pas et Antoine se montra impitoyable. Aussi les frères qu'on appelait des vieillards disaient-ils : « Si tu vois un jeune moine qui aille au ciel de sa propre volonté, tire-le par les pieds et retiens-le, car ce n'est pas une bonne chose pour lui ».



Mais Antoine fit quelque chose de plus qu'établir cette règle primitive qui a servi de modèle à toutes celles qui ont été faites depuis ; il fut le premier qui donna aux moines un habit spécial. Cet habit avait une grande vertu à son dire, celle d'être haï des esprits mauvais qui s'attachaient aux moines. Il citait son expérience personnelle pour établir cette vertu, et disait à ses disciples : « L'habit des moines est digne d'être détesté par les démons. Une fois, je voulus les éprouver à ce sujet : je pris la tunique sans manches, le superhuméral et la cuculle, je les jetai sur un mannequin, je l'habillai, je le mis debout et je vis les démons qui se tenaient au loin lui lancer des flèches. Je leur dis : « O Esprits mauvais, que faites vous ? Ce n'est pas un homme, c'est un mannequin : » Ils me dirent : « Nous le savons bien ; aussi ce n'est pas lui que nous frappons : nous frappons les vêtements qu'il porte ». Je leur dis : « Quel mal ces choses vous ont-elles fait ? » Ils me dirent : « Ce sont les armes de guerre de ceux qui nous font souffrir et nous brûlent à tout moment ; leur vêtement même nous fait souffrir ». Il n'était pas difficile de tirer la conclusion. Si cet habit avait une vertu si grande, les démons en avaient une parfois plus grande encore.

Pour trouver le modèle des habits qu'il donna à ses moines, Antoine n'avait pas à chercher bien loin ; il n'avait qu'à regarder les peintures qui décoraient les tombeaux qu'il avait habités ou visités, ou bien à considérer les vêtements des prêtres païens encore en usage de son temps. Sans doute, cette dernière alternative eût trop répugné à des sentiments chrétiens conscients d'eux-mêmes ; mais outre que le Christianisme n'avait pas encore eu le temps de pétrir les âmes en Égypte, il est encore plus vraisemblable qu'Antoine se contenta de suivre et d'ordonner la tradition des moines païens qui avaient eux-mêmes pris les habits des prêtres égyptiens. La transition du paganisme au Christianisme s'explique ainsi tout naturellement. Ces habits, nous ne les connaissons pas par une énumération explicite ; nous n'en trouvons les noms qu'épars dans les œuvres des auteurs coptes, et pour en décou-



vrir une liste complète il nous faut descendre jusqu'à Cassien. Ce prêtre de Marseille avait visité l'Égypte et savait de quoi il parlait. Il compte quatre vêtements portés par les moines, la cuculle, le *colobium*, le petit manteau qui est appelé superhuméral et la peau de chèvre. La cuculle était d'abord le bonnet en poil de chameau dont se servent encore aujourd'hui les chameliers de la vallée du Nil et quelques fellahs; elle avait la forme d'un œuf coupé par le milieu et emboîtait exactement la tête. Dans la suite, on réunit la cuculle au scapulaire pour en faire le vêtement en usage dans presque tous les pays, toujours en usage dans la vallée du Nil où il sert aux enfants, et qu'on nomme capuchon. Le *colobium* était une robe enveloppant tout le tronc du corps, mais laissant les mains et l'avant-bras nus, car elle n'avait de manches que jusqu'aux coudes et on l'appelle le plus habituellement dans les œuvres coptes, tunique sans manches. Cette tunique fait partie de l'habillement épiscopal dans les offices pontificaux et c'est le prototype de notre moderne chemise. Le superhuméral était ce que nous nommons aujourd'hui scapulaire; ce vêtement était réellement ce que signifie ce mot, il couvrait les épaules, était très étroit et défendait du soleil toute la partie du coup et de la tête que ne cachait pas la cuculle à laquelle il fut naturellement uni; c'est le camail qui fait encore partie du costume ecclésiastique. Ces trois vêtements étaient en de certaines occasions recouverts de peaux de chèvres, ou bien de peaux de panthères que portaient les prêtres de l'ancienne Égypte. La robe était retenu à la taille par une ceinture de cuir. Des chaussures étaient permises, soit à cause de la rigueur du froid, soit à cause de l'excès de la chaleur : dans le désert le thermomètre, la nuit, descend souvent au-dessous de zéro et dans la journée la chaleur est excessive; les moines en butte à ces variations désordonnées de la température avaient souvent des gerçures à leurs mains sales et calleuses; ils disaient que le chaud et le froid *cuisaient* leur chair. Il fallait ôter ses chaussures quand on se livrait à quelque exercice de piété, et, afin de le pouvoir faire avec



facilité, les chaussures n'étaient point adhérentes aux pieds, on ne les attachait pas ; c'est maintenant encore la coutume des Égyptiens.

On ne comprendrait guère que les moines, avec leur esprit subtil, leur manie du symbole, n'aient pas donné à chacun de ces vêtements une signification mystérieuse. Un passage des *Paroles des vieillards* dit que la cuculle était un symbole d'innocence. Le scapulaire était le symbole de la croix qu'on portait constamment sur soi ; il n'est pas surprenant dès lors que l'habit monacal mît les démons en fuite. La ceinture était le symbole de la force. La tunique sans manches symbolisait le détachement des œuvres mondaines et l'attachement à l'œuvre divine. La peau de chèvre signifiait que les membres, morts à tout appétit des passions charnelles, devaient demeurer dans la gravité de la vertu. Les fondateurs d'ordres religieux, notamment Pakhôme et Macaire, adoptèrent l'uniforme d'Antoine ; d'Égypte ces vêtements passèrent dans le monde chrétien tout entier et ils y sont encore en usage plus ou moins modifiés.

## VI

L'armée des serviteurs de Dieu ayant été ainsi constituée et ayant reçu son uniforme, il fallait veiller avec soin qu'après avoir pris du service dans les phalanges célestes, pour employer le style des auteurs coptes, on ne désertât pas lâchement. C'est ce dont s'occupa Antoine, se prodiguant à tous, sortant de son château de Meïmoun pour aller exhorter les frères, quand ils ne venaient pas à lui, leur adressant de courtes allocutions dans la forme que nous avons vue, mais n'oubliant pas son propre salut. Son biographe lui met dans la bouche un grand discours sur les démons : ce discours ne fut probablement jamais prononcé, quoique l'auteur prenne la précaution de dire qu'Antoine s'y servit du langage vulgaire, c'est-à-dire de l'égyptien : c'est



une composition de pure rhétorique, dont le fond peut avoir été fourni par les *Mots* d'Antoine. Les Égyptiens n'ont jamais eu l'haleine assez longue pour prononcer de véritables discours à la mode de Grecs et des Romains.

Tout en réchauffant la ferveur des disciples, Antoine ne se refusait pas le luxe de quelque prodige. Un jour qu'il traversait le Bahr-Yousouf, nommé en ce temps le canal d'Arsinoé — Arsinoé, c'est aujourd'hui Medinet-el-Fayoum, capitale du Fayoum — il passa au milieu des crocodiles. Ce trait, habilement répandu parmi les frères, mit le sceau à sa réputation. Le désert fleurissait, se peuplait de bataillons angéliques chantant les Psaumes, lisant l'Écriture, jeûnant, travaillant pour se procurer la nourriture et le moyen de faire des aumônes, demeurant unis dans la plus grande concorde. C'était le pays de la piété et de la justice, comme le dit le biographe d'Antoine, si bien qu'en voyant les cellules éparses dans le désert on pouvait répéter les antiques paroles de Balaam : « Qu'elles sont belles tes demeures, ô Jacob ! tes tentes ô Israël ! Belles comme les bois ombreux, comme le jardin près du fleuve, comme les tentes que le Seigneur a plantées lui-même, comme les cèdres près des eaux ! » Il serait trop facile de faire la contre-partie de cet éloge ; les documents coptes nous fourniraient une ample moisson de faits pour nous montrer que la vertu ne régnait pas seule au camp d'Israël, que des loups se glissaient dans la bergerie et que les faux frères étaient nombreux parmi les brebis du Seigneur. Mais quelque nombreux que fussent les faux frères, le corps monacal entier avait la plus haute opinion de lui-même, une opinion si haute qu'on la pourrait prendre pour de l'orgueil. Les choses n'ont pas changé depuis.

Les moines s'étaient-ils beaucoup multipliés quand arriva la persécution de Dioclétien ? Il semblerait en effet, d'après ce qui précède, qu'ils étaient devenus légion ; ils étaient beaucoup moins nombreux si l'on s'en tient à la littérature que produisit en Égypte cette phase de la vie du peuple égyptien. En effet, à peine si dans les nombreux *Actes* de martyrs que



nous possédons, il est fait quelquefois mention de moines. Nul doute que s'ils eussent réellement pullulé dans la Moyenne Égypte, les auteurs qui écrivirent les *Actes des Martyrs*, et en particulier celui qu'on a nommé leur historiographe, Jules d'Aqfahs, qui avait cinq cents secrétaires occupés nuit et jour à la sanctifiante besogne de copier ses œuvres romanesques, n'eussent pris quelques moines pour en faire les héros de leurs récits. Or, le cas ne s'est produit qu'une ou deux fois. Quoi qu'il en soit, Antoine apprit dans sa retraite qu'on persécutait les chrétiens et qu'ils mouraient en grand nombre dans la ville d'Alexandrie. Quittant sa cellule, en compagnie de quelques-uns de ses moines, il suivit des chrétiens qu'on menait à la ville d'Alexandrie, brûlant du désir du martyre, mais ne voulant pas se livrer lui-même. Sa réputation l'avait précédé, il attira un grand concours de peuple qui venait voir et toucher ce prodige vivant, cet homme qui avait résisté aux démons et qui avait vécu vingt ans sans sortir d'un château ruiné. Pour lui, il se multipliait, accompagnait les martyrs au tribunal, les soutenait de ses exhortations enflammées, les suivait dans la prison et jusqu'au lieu du supplice. Le gouverneur romain aurait pu le faire arrêter avec ses moines; mais il avait sans doute une crainte superstitieuse de ces hommes extraordinaires, ou bien il les considérait comme des innocents : il se contenta de rendre un édit par lequel défense était faite aux moines de se montrer au tribunal et même de demeurer dans la ville. Tous les autres se cachèrent; Antoine seul, ayant pris soin de laver sa robe, se tint le lendemain, tout resplendissant de propreté, en un lieu élevé où il attendit que le gouverneur vînt à passer, avec ses gardes, pour se rendre au tribunal. Le magistrat romain le vit et passa sans le faire arrêter; Antoine continua donc de faire après l'édit ce qu'il faisait avant, et d'encourager les confesseurs. Quand la mort de l'archevêque Pierre, « le dernier des martyrs », eut clos la persécution, Antoine se mit en devoir de retourner à sa montagne et d'y reprendre sa vie ascétique. Tel est du moins le récit du biographe grec. Il est malheu-



reux que, en dehors de la biographie, pas un seul document contemporain ne fasse mention de sa conduite pendant cette persécution; nous possédons cependant les *Actes* de ce Pierre qui fut, dit-on, le dernier des martyrs, ainsi qu'une foule d'autres documents dans lesquels le gouverneur d'Alexandrie, nommé le plus souvent Arménios, est en scène et juge les chrétiens. Aucun ne fait mention d'Antoine. Le fait est frappant, si bien qu'on serait fondé à se demander si le rôle d'Antoine pendant la persécution fut aussi brillant que le dit son biographe.

Revenu à son monastère de Meïmoun, il reprit avec plus de ferveur la vie ascétique, négligée forcément pendant son séjour dans la ville d'Alexandrie. Il jeûna tous les jours et se mit à porter sur sa chair un cilice fait de poils qu'il recouvrait d'une peau de chèvre. Son biographe saisit l'occasion pour nous assurer qu'il ne se lava jamais le corps, pas même les pieds, et que l'eau ne toucha sa chair que lorsqu'il lui était impossible de faire autrement, c'est-à-dire lorsqu'il lui fallait traverser le fleuve ou quelque canal. Jamais personne, ajoute-t-il, ne vit le corps d'Antoine sans vêtements, sinon lorsqu'on l'ensevelit après sa mort. Il admire cette grande vertu; mais nous, avec nos idées modernes, nous pouvons faire autrement, surtout en pensant à la chaleur du climat d'Égypte, aux inconvénients qui devaient résulter du port continu de cette peau d'animal dont Antoine se revêtait, et nos sens plus difficiles se montreraient peu enthousiastes de tant de sainteté. Et cependant des hommes qui ont joué un rôle dans l'histoire ont admiré cette conduite comme l'un des plus grands hommages qu'on ait jamais rendus à la divinité.

Le concours recommença à la porte de sa demeure, et les prodiges se renouvelèrent. Antoine guérit les malades, chassa les démons, fit naître les vocations monastiques comme par enchantement. Je ne m'arrêterai pas à ces menus faits; je me bornerai à faire deux observations. La première est que ces prodiges prétendus sont en beaucoup moins grand nombre dans la vie d'Antoine que dans celle des autres moines égypt-



tiens : le besoin de surnaturel pour édifier les lecteurs ne se faisait pas sentir autant qu'il le fera plus tard. En second lieu, les Égyptiens n'étaient pas seuls en proie à l'admiration superstitieuse de tout ce qui semblait extraordinaire, les Grecs et les Romains que nous sommes habitués à considérer comme élevés au-dessus des vulgaires superstitions se conduisaient à ce sujet comme de simples Égyptiens. Le biographe d'Antoine en cite quelques exemples intéressants, non seulement à cause de la superstition des Grecs ou des Romains, mais encore parce qu'ils nous feront mieux connaître l'esprit du pieux solitaire.

Deux Grecs de ceux qui avaient étudié, allèrent le voir un jour à son monastère de Meïmoun. Il leur dit : « Pourquoi avez-vous entrepris un si long voyage pour voir un homme ignorant? » Les deux philosophes, comme les appelle le biographe, lui répondirent qu'au contraire il était plein de sagesse. Antoine leur fit alors le dilemme suivant : « Si vous êtes venus pour voir un homme ignorant, vous n'avez aucun profit de vos fatigues; mais si vous pensez que j'ai de la sagesse, imitez-moi, car il est juste d'imiter ce qui est bon. Or, je suis chrétien. » Les deux philosophes, sans accepter la conclusion, s'en retournèrent émerveillés, surtout parce qu'ils avaient vu que les démons eux-mêmes craignaient Antoine. A d'autres visiteurs qui étaient venus dans l'intention de se moquer de son ignorance, il fit le joli raisonnement que voici : « Qui existe d'abord, l'esprit ou les lettres? et lequel des deux a produit l'autre, des lettres ou de l'esprit? » Les visiteurs répondirent que sans aucune doute, c'était l'esprit qui avait donné naissance aux lettres. « Donc, reprit Antoine, celui qui possède un esprit sain n'a pas besoin des lettres ». Étrange conclusion à laquelle ne s'attendaient sans doute pas les visiteurs, mais qui semble au biographe d'Antoine remplie de *sel divin*! Aux savants il opposait d'autres arguments et, pour prouver la divinité du Christianisme, il étalait avec complaisance les misères du paganisme, les voyages d'Osiris et d'Isis, les embûches de Typhon, les infanticides de Kronos et sa mise à



mort par son fils Zeus. Il se moquait du sens allégorique qui commençait déjà à prévaloir dans l'exégèse de la mythologie. Il demandait victorieusement ce qu'étaient devenus les oracles, les incantations de la magie égyptienne ? Tout avait disparu dès que le Christ s'était montré. Cette argumentation suffisait à son esprit pour assurer solidement le fondement de la religion chrétienne ; il n'était vraiment pas difficile.

## VII

Le concours près d'Antoine fut bientôt si considérable, les hommages qu'on lui rendait si élevés que le solitaire craignit de ne pouvoir accomplir son salut. Ses aspirations allaient toutes à la solitude, et voilà que sa réputation attirait en foule des gens qui blessaient son humilité par leurs louanges et leurs honneurs.

Il réfléchit sérieusement au moyen d'échapper à cette foule qui lui arrivait de tous côtés. Deux partis s'offraient à lui, ou se rendre dans la Haute-Égypte ou affronter les horreurs du grand désert. Il semble s'être décidé d'abord pour la Haute-Égypte et ayant pris quelques pains des frères, ses voisins, il s'assit aux bords du fleuve attendant la première barque remontant le Nil afin d'y prendre passage. Il réfléchit sans doute, ou on le conseilla, et il abandonna son idée première. « Je voulais aller vers le Midi, dit-il plus tard à ses disciples ; mais on me dit : « N'y va pas ; va plutôt à la montagne. Il y a trois choses qui sont dans le monde, et qui ne sont pas à la montagne. Dans le monde, l'œil combat contre l'homme, ainsi que la langue et l'oreille ; à la montagne, il n'y a que le cœur qui combat seul avec lui-même. Est-ce qu'un adversaire ne vaut pas mieux que quatre ? » Ces paroles lui avaient déjà servi dans une autre circonstance. Peut-être ne se les dit-il qu'après coup et suivit-il simplement une caravane de Bédouins qui se rendait à la mer Rouge. Quoi qu'il en soit, Antoine suivit une caravane pendant environ 250 kilo-



mètres. Il examina sans doute à chaque étape s'il pouvait tirer parti du terrain pour assurer sa nourriture. Le désert était alors ce qu'il est aujourd'hui et les Bédouins du iv<sup>e</sup> siècle devaient le soir arrêter leurs chameaux aux mêmes endroits où leurs descendants les arrêtent encore de nos jours, pour la bonne raison que les puits ont toujours été rares et qu'il faut camper où on les trouve. Les dépressions de terrain sont presque à coup sûr les mêmes aujourd'hui qu'autrefois, et Antoine, suivant les Bédouins, dut contourner le Gebel Zebet, traverser la grande plaine de Baqarah ou de la Vache, puis le Ouady Sennour ou du Chat, parcourir le Ouady-el-Arabah et se diriger vers la mer en suivant la dépression qui aboutit au rivage de la mer Rouge, laissant à droite le mont Qolzoum, près de la ville ancienne que les Grecs appelaient Clysma et que nous nommons aujourd'hui Suez, et à gauche le mont Khalîl qui s'élève du côté du Sud-Est. Il rencontra quelques puits d'eau saumâtre au Ouady el Areidah et au Ouady Omm-el-Aïnebeh ; mais ces puits ne lui offraient aucun moyen de subsistance. Nulle part il n'y avait trace de végétation autre que les plantes épineuses dont les chameaux sont si friands, la *zylla myagroides* avec ses petites fleurs violettes, le *souchus spinosus*, sorte de laitron devenu arbrisseau, ou la rose de Jéricho (*anastatica hierichuntina*), avec sa fleur à calice fermé qui se rouvre dès qu'on la pose dans l'eau et que sa teinte grise fait souvent confondre avec les cailloux du désert. Partout il ne vit que l'image de la mort, de la désolation, des pierres, des cailloux, des bois pétrifiés. Cependant, au pied du mont Khalîl, il rencontra une source avec quelques palmiers, mais l'endroit ne lui plut pas. Il laissa de même une autre source sulfureuse, nommée aujourd'hui 'Ain-el-Bouérah, avec des glacis de terre glaise où la végétation reverdit quand la pluie les arrose. Au bout de trois jours et de trois nuits, dit son biographe, en réalité au bout de cinq à six journées de ce pénible voyage, il arriva près d'un endroit d'où l'on apercevait la mer Rouge étalant paresseusement ses flots qui miroitaient au soleil ; il y avait en ce lieu



une source qui coulait toujours, douce, limpide et d'une fraîcheur admirable ; la végétation s'y montrait glorieuse au milieu de la désolation universelle et les palmiers élevaient dans les airs leurs bouquets de feuilles et leurs dattes abondantes. Antoine, séduit par cette vue, aima l'endroit et se résolut à y demeurer. Ses compagnons de route lui laissèrent quelques provisions et il resta seul au milieu de l'immense solitude. Il était assuré de vivre avec les pains laissés par les Bedouins ; les palmiers lui fourniraient les dattes et la source une boisson qui ne lui manquerait jamais. Non loin de là une caverne lui offrait un asile pour la nuit ; c'était tout ce qu'il désirait.

Il vivait ainsi au milieu de son rêve réalisé. Le désert a toujours exercé sur les hommes une attraction puissante. L'immensité, sous quelque rapport qu'elle se présente à l'œil humain, éveille aussitôt la soif de l'inconnu. A peine a-t-on passé quelques heures au désert qu'on est en quelque sorte grisé par l'immense étendue ; on n'a plus qu'un désir, s'enfoncer de plus en plus à la recherche de sensations nouvelles, de spectacles que n'aient pas déflorés des milliers d'yeux, qui resteront la propriété de celui qui les contempera sans partager avec personne les sentiments qu'ils évoqueront en lui. Obéissant à cet impérieux besoin qui s'empare de la nature avec une intensité prodigieuse, on marche et l'on ne voudrait jamais arriver au terme de la marche, on ouvre toute large sa poitrine dilatée aux brises qu'apporte le vent du Nord, à ces souffles bienfaisants qui nourrissent réellement le corps, qu'on aspire avec une indicible volupté. Les grands amants de la solitude se sont peut-être donné à eux-mêmes d'autres raisons de leur retraite au désert, ils n'ont pas analysé si rigoureusement l'attrait qu'ils éprouvaient ; mais leur amour inconscient eut toujours pour mobiles le besoin du mystère et aussi le besoin de la liberté sans limites. Cette liberté existe même pour les sens qui, débarrassés de tous les obstacles s'opposant à leur action, acquièrent une acuité et une finesse extraordinaires. Le soir, lors-



que l'œil plonge jusque dans les profondeurs des cieux étoilés, l'ouïe perçoit les moindres bruits du silence d'alentour ; on sent alors comme si l'on était réellement dégagé des liens de la matière, on ne conçoit plus la possibilité des haines et des jalousies ; l'horizon borné des sociétés civilisées avec leur cortège de crimes et de douleurs s'est soudain élargi, on se sent en communion intime avec toute la nature ; tous les êtres, mêmes les plus infimes, semblent les fils de la mère universelle ; les distinctions des genres, des espèces, ont fui avec les nécessités et les exigences de la société ; la fraternité universelle seule est restée. L'âme émue se retrempe alors à son aise dans le sein puissant où elle a pris la vie. Rêves délicieux ! célestes imaginations ! vous reviendrez toujours à celui qui a été assez heureux pour vous goûter une fois ; au sein des sociétés civilisées où l'aura rappelé la vie, il n'aspirera de nouveau qu'au désert, à ses joies, à sa liberté. O bienheureuse solitude, seule béatitude !

Antoine ne jouit pas longtemps de la grande paix du désert : les Bédouins qui l'avaient conduit au lieu où il habitait et qui lui apportaient des provisions trahirent sa retraite et les disciples accoururent. Quelque besoin de solitude qu'eut Antoine, il ne fut pas sans doute mécontent de revoir ses disciples : il est si doux à l'homme de se sentir regretté dans la position qu'il n'occupe plus. Cependant il ne voulut pas être une cause de fatigue pour les frères qui lui apportaient des provisions et il résolut de tirer parti des terrains qu'arrosait la source de ses eaux jaillissantes. Il pria les frères de lui apporter un hoyau et une hache avec quelques grains de froment. Il prépara le terrain au hoyau, comme faisaient les fellahs, sema les graines, dirigea les eaux de manière à ce qu'elles arrosassent ses petits champs. Il n'avait point à craindre les vents brûlants ou le froid ; la ceinture de montagnes qui'entouraient le petit Ouady le garantissait contre le trop grand froid et contre les vents desséchants. Il eut la joie de voir pousser le blé dont il avait besoin, il le broyait entre deux pierres et boulangeait lui-



même son pain qu'il exposait au soleil et faisait ensuite cuire sous la cendre, toutes opérations qui étaient faciles à un fils de l'Égypte. Puis à mesure que le pèlerinage vers lui devenait à la mode parmi ses disciples, au nécessaire il joignit l'agréable, cultiva quelques légumes et permit aux frères de l'Égypte de lui apporter quelques olives, les légumes qu'il aimait et même de l'huile. Loin des hommes, il commençait d'apprécier les bonnes choses que le ciel donne à la terre. De même il aima la société des disciples qui venaient le trouver. A mesure qu'il vieillissait, la vie lui semblait meilleure, il devenait de plus en plus doux, plus affable, plus complaisant, en un mot plus humain. Les démons, ses anciens ennemis lui faisaient encore une rude guerre; mais il ne s'en effrayait plus, il vivait avec eux, leur parlait, leur adressait des questions. Ces démons ne pouvaient lasser sa patience et au fond, ils se bornaient à lui faire des farces inoffensives. Ainsi quand il eut commencé de cultiver son terrain, ils envoyèrent les bêtes sauvages qui avaient coutume de venir boire à la source et elles dévastèrent les travaux du saint. Elles prirent même l'habitude d'agir ainsi tous les jours. Mais il réussit à s'emparer de l'une d'elles, sans doute quelque timide et craintive gazelle aux yeux bleus. Il lui fit des reproches : « Pourquoi me faites-vous du tort quand je ne vous en ai point fait? lui dit-il. Allez et au nom du Seigneur, ne revenez plus! » Une autre fois, des hyènes vinrent dans la caverne qu'il habitait; il prit peur, mais il eut encore la force de leur adresser la parole : « Si vous avez reçu quelque puissance contre moi, dit-il, eh bien, dévorez-moi; mais si vous avez été envoyées par le démon, allez-vous en sans retard, car je suis le serviteur du Christ. » Une autre fois, pendant qu'il tressait des corbeilles dans sa caverne, il vit à la porte un animal tirant ce qui était tressé; l'animal avait la forme humaine jusqu'aux cuisses, mais les cuisses et les pattes étaient celles d'un âne. « Je suis le serviteur du Christ, lui dit Antoine; si tu as été envoyé contre moi, me voici ». Les Égyptiens de tous les temps avaient ainsi cru voir dans leurs chasses au



désert les animaux les plus fantastiques, des corps de quadrupèdes avec des têtes d'éperviers ou des cous de serpent, de grands animaux ailés qu'ils avaient représentés sur les parois de leurs tombeaux et auxquels ils avaient donné des noms spéciaux. Il n'était donc pas étonnant qu'Antoine crût en voir aussi. Le désert était d'ailleurs la propriété des dieux ennemis de l'homme et ils ne voulaient pas se laisser déposer par un intrus ; ils lui avaient livré bataille, toujours la nuit, prenant les formes les plus diverses, faisant entendre des clameurs épouvantables. Antoine avait eu beau s'enfoncer dans le désert, il n'avait pu fuir sa superstition et sa terreur. Le désert l'avait conquis, bien loin qu'il eût pu conquérir le désert ; il était enveloppé de toute l'immense terreur qu'éveille l'étendue sans limite dans les esprits faibles. Tous les animaux de la solitude lui semblaient des démons. Comme dans le tombeau jadis, quand au matin le soleil glorieux apparaissait au-dessus des montagnes de la mer Rouge, les terreurs nocturnes se dissipaient aussitôt, la vie revenait intense, au milieu de cette désolation, et Antoine se retrouvait lui-même.

Il ne faudrait pas croire cependant que ses yeux ne revirent jamais d'autre verdure que celle des plantes qu'il cultivait ; il avait besoin de mouvement : il retourna visiter les frères en Égypte. Ce fut à leur prière, dit son biographe, mais les visites furent si fréquentes qu'on ne peut s'empêcher de penser qu'il éprouvait le besoin de se rapprocher de l'humanité. A cent quatre ans, il faisait encore à pied les 250 kilomètres qui le séparaient du Nil, il n'était point pressé d'arriver, il arriverait s'il plaisait à Dieu, prenait le temps comme le temps venait, trouvant dans le chemin de nombreux sujets d'admiration et d'édification. Pendant l'un de ses voyages, il entendit parler de sa sœur qui avait vieilli dans la virginité et qui était devenue supérieure de son *parthenon*. Il en fut charmé, comme quelqu'un qui entend parler d'une connaissance du temps passé. Il était délivré de tous les liens de la chair et du sang ; sa sœur l'intéressait, non plus parce qu'elle



était née de la même mère que lui, mais parce qu'elle était devenue la servante du Christ. Ce fut pendant l'un de ses voyages qu'il reçut la visite des enfants de Pakhôme qui venaient de perdre leur père. De même, ce fut sans doute pendant l'une de ses absences du désert qu'il se rendit à Alexandrie visiter le patriarche Athanase. Celui-ci le reçut très affablement, le garda deux jours près de lui et discouta sur les Écritures, parlant avec une douce faconde. Il parla si bien qu'Antoine s'endormit. Lorsque Athanase s'en aperçut, il le réveilla et lui dit : « Antoine, lève-toi du sommeil, car le Saint Esprit a dit : Ils se sont endormis dans le sommeil et n'ont pas progressé. Celui qui veille et qui est sobre, c'est celui-là qui se réjouit et qui est plein d'allégresse dans la vie éternelle ». Antoine, tout confus, s'excusa, se prosterna devant le patriarche et retourna vers son monastère.

C'est à ces menus faits qu'est réduit l'historien, et l'esprit reste confondu en voyant quelle énorme réputation un homme a gagné à travers les siècles et combien peu il a accompli d'actes supérieurs à la moyenne des actes ordinaires de la vie humaine.

Durant les années de cette vie monotone, deux faits eurent lieu qui sortent un peu de l'ordinaire. Un jour, Antoine vit arriver à lui un jeune homme, nommé Macaire, qui désirait apprendre de lui la vie monacale. Il le reçut avec affabilité et ne tarda pas à découvrir en ce jeune homme l'un de ceux qui seraient ses véritables successeurs. Il l'enseigna du mieux qu'il put ; mais, comme le jeune Macaire, se laissant prendre à la douce habitude de vivre près du vieillard lui demandait à rester près de lui, Antoine refusa, disant que chacun devait rester où Dieu l'avait placé. Après d'heureux jours passés près du grand solitaire, la pensée de Macaire contempla sans horreur le retour au désert de Scélé. Antoine avait alors avec lui un disciple nommé Sarapion ou Sarapamon. Macaire se prit d'amitié pour lui ; ils couchaient l'un près de l'autre et se racontaient leur vie et « celle du



grand luminaire qui brillait dans la montagne de Qolzoum ». Sarapion devint plus tard évêque de la ville de Themoui, près de l'ancienne Mendès et c'est à lui que nous devons la biographie de Macaire. Le fondateur de la règle de Scété devait revenir encore une fois près d'Antoine et assister à sa mort.

Le second fait est beaucoup plus connu ; c'est la rencontre que fit Antoine de l'anachorète Paul, en explorant les montagnes voisines. Le récit qui en a été fait et qui s'est répandu en Occident, grâce à saint Jérôme, est rempli de détails délicieux qui n'ont que le tort de ne pas pouvoir supporter l'examen.

Ce Paul, à l'âge de seize ans, fuyant la dénonciation envieuse de son beau-frère et la persécution de Dèce, s'enfonça dans le désert et trouva près de la mer Rouge une caverne dans laquelle de faux monnayeurs avaient exercé leur petite industrie. L'entrée de cette caverne était étroite, car elle pouvait se fermer avec une pierre ; au dedans, la grotte était spacieuse, contenait une source jaillissante qui s'enfonçait de nouveau sous terre un peu plus loin ; près de la source étaient quelques palmiers. Paul aussi aima ce lieu ; il y vécut jusqu'à l'âge de cent treize ans. Cette grotte était éloigné d'environ neuf ou dix heures de celle où Antoine était venu se fixer. Ni l'un ni l'autre n'avaient connaissance de ce voisinage, et les Bédouins eux-mêmes ignoraient que Paul se fût établi dans ces parages, ce qui est assez surprenant, car comment faisait Paul pour se nourrir ? Aussi ne suis-je tenté de voir dans le récit si connu qui va passer sous les yeux du lecteur qu'une de ces œuvres d'édification comme surent en faire les auteurs de la vallée du Nil.

A l'âge de quatre-vingt-dix ans, Antoine aurait été tourmenté de l'envie de savoir s'il n'y avait pas dans les Ouadys voisins quelque moine qui l'eût précédé au désert ; il crut entendre une voix lui disant qu'un homme était près de lui. Il prit son bâton de palmier à la main et se mit en marche à l'aventure, se dirigeant presque naturellement au Sud-Est et se rapprochant de la mer Rouge par une route affreuse où il



dut beaucoup souffrir. Vers midi quand la chaleur fut excessive, le vieillard vit un centaure, l'appela, le pria de lui servir de guide vers la demeure de celui qu'il cherchait. Le centaure répondit dans une langue barbare que le pauvre Antoine ne comprit pas; mais les hennissements épouvantables du monstre le terrifièrent. Il le suivit; mais le centaure disparut bientôt aux yeux d'Antoine qui vit clairement que c'était le diable. Plus loin, il vit assise sur une pierre une autre créature monstrueuse, un satyre, un homme avec des cornes sur la tête. Il s'arma de courage, « revêtit la cuirasse de la foi et le bouclier de la justice », il demanda à cet être qu'il n'avait jamais vu : « Qui es-tu, toi que j'aperçois? » — « Je suis un mort qui habite ce désert ». Telle fut la réponse reçue par Antoine, et lui qui n'avait pas pu comprendre le langage du centaure, s'étonna d'avoir compris celui du satyre. Alors saisi d'un saint zèle et frappant le sol de son bâton : « Malheur à toi, Rakoti (Alexandrie), s'écria-t-il, malheur à la ville des impies, où se réunissent tous les démons de cet univers! » Il poursuivit sa marche. En inspectant le terrain, il vit des traces d'animaux sauvages, il les suivit et marcha jusqu'à la disparition du jour, puis la plus grande partie de la nuit, n'ayant pas trouvé d'endroit pour s'abriter. Quand le matin apparut, il aperçut une grande hyène qui gravissait péniblement un rocher; il la suivit, la vit entrer dans une caverne et dans cette caverne était « l'amour parfait, le bienheureux Paul ».

Ayant pris une pierre, il frappa. Paul, ayant entendu du bruit, lança une pierre vers l'entrée comme pour chasser une bête importune. Alors Antoine se laissa tomber à terre, suppliant qu'on le laissât entrer : « Je suis seul au dehors, je suis venu d'un endroit éloigné pour te voir! Puisque tu reçois à toi les bêtes sauvages, pourquoi ne me recevrais-tu pas, moi qui suis un homme? Si je n'obtiens pas que tu m'ouvres, je mourrai devant la porte et tu seras obligé d'enterrer mon corps, lorsque tu l'auras vu. » Paul lui ouvrit la porte et lui dit : « On n'obtient rien en se mettant en colère et c'est



un mauvais moyen, quand on demande, de commencer par accuser celui auquel on s'adresse. » Ils se saluèrent alors par leurs noms, se baisèrent saintement. Puis Paul reprocha doucement à Antoine d'avoir entrepris ce voyage fatigant pour voir un homme qui allait bientôt être réduit en poussière. Repris alors par la pensée de ce monde qu'il avait abandonné presque depuis un siècle, il demanda ce que faisait la race humaine, si l'on bâtissait toujours des maisons dans les villes anciennes de l'Égypte, s'il y'avait encore un roi sur terre et si les magistrats étaient toujours sous la dépendance des démons. Pendant qu'ils parlaient ensemble, Antoine vit un corbeau perché sur un arbre ; l'oiseau s'abattit à terre avec un pain entier dans son bec. Paul alors expliqua à son compagnon que depuis soixante ans cet oiseau lui apportait chaque jour la moitié d'un pain que le Seigneur envoyait à son serviteur ; aujourd'hui qu'ils étaient deux, le Seigneur dans sa bonté avait doublé la ration quotidienne. Antoine fut dans l'admiration et, lorsqu'ils se furent assis près de la source, il refusa de rompre le pain avant un homme qui était nourri d'une façon si miraculeuse. Paul insista et ils rompirent le pain tous les deux à la fois. Ils passèrent la nuit en prières. Le matin, Paul apprit à Antoine qu'il allait bientôt mourir, le pria d'aller chercher en sa cellule la robe que lui avait donnée Athanase et de l'apporter pour ensevelir son corps. Antoine pleura d'abord beaucoup, pria Paul de l'emmener avec lui dans la vie bienheureuse ; puis, n'ayant rien obtenu, il fit en sens inverse la route qu'il avait déjà parcourue. En le revoyant ses deux disciples lui demandèrent : « Où étais-tu pendant tout ce temps, notre père ? » Il leur répondit : « Malheur à moi, pécheur, j'ai pris à faux le nom de moine ; j'ai vu aujourd'hui Élie et Jean dans le désert ! » Il prit sa robe et s'en retourna. Comme les disciples insistaient pour savoir ce qu'il y avait, Antoine répondit gravement : « Il y a un temps pour parler et un temps pour se taire ! » Il marcha toute la journée, toute la nuit et le lendemain, comme il marchait toujours, vers la troisième heure



(neuf heures du matin), il vit la troupe des Anges, le chœur des Prophètes et les Apôtres qui entraînaient avec eux l'âme de Paul et montaient au ciel. Il se jeta sur son visage et fit entendre des plaintes : « Comment m'as-tu laissé, ô mon père ? pourquoi n'as-tu pas attendu mes salutations après cette grande course que j'ai faite comme un oiseau ? » Il se hâta d'aller vers la caverne, où il trouva Paul à genoux, la tête encore levée vers le ciel et les mains étendues. Il le crut en prière ; mais comme Paul ne poussait point de soupirs, Antoine vit bien qu'il n'avait près de lui qu'un cadavre. Il lui rendit les derniers devoirs, le sortit de la caverne et se sentit fort embarrassé pour creuser une tombe, car il n'avait avec lui aucun instrument pour fouiller la terre. Comme il ne savait à quoi se résoudre, deux lions vinrent le tirer d'embarras, creusèrent avec leurs griffes la tombe d'un homme et reçurent la bénédiction d'Antoine qui enterra Paul, prit la tunique de feuilles de palmier que s'était cousue l'anachorète, puis retourna vers ses disciples auxquels il raconta ce qui était arrivé. Tous les ans, jusqu'à sa mort, aux jours de Pâques et de la Pentecôte, il se vêlait du précieux habit.

Tel est ce récit qui depuis le v<sup>e</sup> siècle a fait les délices de toutes les âmes croyantes ; il a laissé dans ma jeunesse un parfum de naïveté céleste, mais mon âme seule était naïve et la raison, venant plus tard, y a trouvé tant d'impossibilités et d'erreurs qu'elle est amenée à mettre en doute l'existence de ce Paul, le premier des ermites. A l'heure présente, je n'y puis guère voir qu'un récit assez mal venu, où l'auteur qui ne connaissait pas les lieux a commis des erreurs très grandes, comme quand il dit que deux jours étaient nécessaires pour se transporter d'une grotte à l'autre, alors qu'il suffit de neuf ou dix heures. Les auteurs coptes ont fait bien d'autres récits semblables dans lesquels ils ont accumulé à plaisir les événements les plus merveilleux, conservant avec plus de soin qu'en celui-ci la vraisemblance exigée pour faire adopter leur ouvrage. La poésie regrettera sans doute que cette célèbre entrevue n'ait pu avoir lieu dans les termes où elle est



racontée ; mais la vérité y gagnera et j'imagine que c'est bien quelque chose.

## VIII

Antoine vécut encore quinze ans après l'épisode qui précède. Ses dernières années s'écoulèrent sans grand changement. On lui prête quelques prodiges peu remarquables. Il continua de cultiver ses légumes, de tresser des corbeilles, de jouir de la présence de quelques disciples, quand il était près de la mer Rouge, se délectant, sans trop en avoir conscience et sans en raisonner, aux spectacles que lui offrait la nature. Il parcourait encore le désert et se rendait à Meimoun où il trouvait ses frères. Il était avec les démons sur le pied de paix. Son corps avait vieilli, vieilli ses pensées ; le sang ne parcourait plus ses artères et ses veines que refroidi. D'où la tentation aurait-elle pu venir ? Il ne lui restait plus que le souvenir de ses luttes passées et celui de ses victoires, les unes aussi imaginaires que les autres. Le feu qui le brûlait s'était éteint peu à peu, et il avait, dans ses dernières années, l'aspect d'un beau vieillard, à l'air toujours affable, souriant, qui attirait ; il n'avait point perdu sa haute taille, ses beaux yeux et ses dents blanches. Il aurait atteint la perfection idéale de l'homme arrivé à son âge, sans la saleté exorbitante dont il ne voulait pas se départir.

A mesure qu'il approchait de la mort, sa pensée se portait sur les questions qui obsèdent toujours l'homme, sur la différence entre le sort futur des justes et des pécheurs et sur la fin du monde. Il trouva comme solution à ces deux problèmes deux apophtegmes qui donnent plus lieu d'admirer combien il était facile à contenter qu'ils ne donnent une haute idée de sa puissance de raisonnement. Il vit un géant qui se tenait debout, atteignant jusqu'aux nuages, ayant au-dessous de lui un lac de feu ; les âmes volaient comme des oiseaux pour dépasser le géant ; les unes y parvenaient :



c'étaient les âmes élues ; les autres ne pouvaient s'élever assez haut et tombaient dans le lac de feu : c'étaient les damnées. Il ne lui fut pas plus difficile d'indiquer à ses disciples quand aurait lieu la fin du monde. Se rappelant que le déluge avait suivi les désordres des premiers hommes et que Sodome et Gomorrhe avaient été détruites pour une raison semblable, il prophétisa que lorsque la violence serait excessive et que les péchés de la chair se multiplieraient parmi les moines, la fin du monde arriverait. « Si vous voyez, dit-il, de vieux moines quittant le désert et les monastères, prenant un prétexte quelconque pour aller dans les villes et les villages où ils imiteront la vie anachorétique, tout en habitant dans la maison des mondains avec leurs femmes ; si vous voyez de jeunes moines dans le monastère des vierges, leurs cellules étant contiguës, leurs fenêtres accessibles, et si vous voyez aussi les hommes du désert aimant le manger et le boire plus que les fatigues de l'abstinence et les angoisses ; si vous voyez des moines commerçants acheter et vendre comme les mondains, c'est la consommation de la fin ». A ce compte, la fin du monde serait arrivée depuis longtemps.

Son biographe nous le représente comme très déférent envers le clergé constitué et sachant graduer sa déférence selon les règles de la vieille politesse égyptienne : il inclinait la tête avec respect devant les évêques et les prêtres, ne dédaignait pas même d'accepter ce qu'un pauvre diacre lui disait. Cependant il devait se croire bien au-dessus des gens qui vivaient impliqués dans les affaires du siècle « où il n'y avait, disait-il, que pauvreté des vrais biens et douleur indéfinie ». Sa foi ne reçut aucune atteinte, il ne communia jamais avec les partisans de l'évêque schismatique de Siout, Mélélios ; il ne parla jamais avec des Manichéens ou autres hérétiques ; il exécula l'hérésie d'Arius. Il est plus que probable que toute la théologie d'Antoine se borna à une confiance aveugle en l'archevêque d'Alexandrie, Athanase. Ayant appris que les Ariens se servaient de son nom pour tromper les âmes simples, il se rendit dans la ville d'Alexandrie pour



détromper le peuple. Le petit discours qu'on lui prête à cette occasion paraît bien subtil pour l'intelligence d'Antoine ; on y trouve encore des merveilles de dialectique : « Le Fils de Dieu, aurait-il dit, est le verbe éternel et la Sagesse de la substance du Père. Il est donc impie de dire : Il était, lorsqu'il n'était pas, car il est le Verbe existant avec le Père ; c'est pourquoi n'ayez aucune communication avec les Ariens impies, car il n'y a nulle communication entre la lumière et les ténèbres ». La présence d'Antoine dans Alexandrie fut une joie pour la ville entière ; chrétiens, païens, prêtres de l'ancienne religion eux-mêmes, accouraient près de lui, le saluaient d'un titre qu'il ne repoussait pas et qu'ils pouvaient lui donner sans forfaire à leurs idées : « Homme de Dieu, disaient-ils, qu'il nous soit permis de t'approcher. » La vénération qu'on lui témoignait fut l'occasion de la conversion d'âmes hésitantes et faibles. Des gens zélés, il y en a partout et toujours, voulaient empêcher la foule de le serrer de trop près ; mais Antoine, fidèle à lui-même répondait doucement que cette foule d'hommes n'était pas plus grande que la foule des démons qu'il avait combattus. Il partit, accompagné d'un nombreux cortège qui le suivit jusqu'à la porte par laquelle il quitta la ville.

Durant toute cette dernière époque de sa vie, les magistrats qui représentaient l'autorité romaine ou byzantine, le regardèrent comme un être supérieur ; il n'en passait pas un seul près de Meïmoun qui n'envoyât demander si Antoine se trouvait à son monastère et qui ne le fît prier de descendre jusqu'au fleuve. Ces magistrats étaient heureux de recevoir sa bénédiction et Antoine pouvait intercéder pour les pauvres gens qui trop souvent avaient à pâtir de la prétendue justice des chefs de l'Égypte. Sous la domination arienne, Antoine envoya une lettre menaçante au duc Balacius — ce duc est inconnu par ailleurs — qui favorisait les Ariens, battait les moines et faisait fustiger les vierges dépouillées de leurs vêtements. Au reçu de la lettre, Balacius se mit à rire, la déchira, la jeta à terre et se contenta de faire répondre à Antoine :



« Puisque tu te soucies des moines, j'irai bientôt faire ton affaire ». Cinq jours après Balacius faisait une chute de cheval au village de Khaireou, près d'Alexandrie, était mordu cruellement par l'animal ; au bout de trois jours il expirait. Le biographe nous assure même que l'empereur Constantin ne dédaigna pas d'écrire à Antoine une lettre pour se recommander à ses prières, avec ses fils Constance et Constant. La chose est possible, mais peu vraisemblable. Antoine refusa d'abord de lire la lettre, et ce ne fut que sur les instances de ses disciples qu'il la lut et répondit en félicitant l'empereur d'être chrétien, en lui rappelant que le Christ était le seul roi et qu'il faudrait paraître devant son tribunal ; qu'en conséquence il devait s'appliquer à exercer la justice et à secourir les pauvres. Tous les grands ascètes égyptiens se sont ainsi vantés d'avoir trouvé faveur près des rois de la terre.

Antoine pouvait ainsi se croire entré dans l'immortalité dès son vivant. La dernière fois qu'il se rendit à son monastère de Meïmoun, les frères mirent tout en œuvre pour le retenir ; ils n'y réussirent point et cela pour une raison tout égyptienne. Les Égyptiens avaient encore coutume de momifier les cadavres, de les envelopper de bandelettes, de les placer sur des lits et de les garder à l'intérieur des maisons. Antoine n'admettait pas que cette coutume fût sainte et légitime ; la raison qu'il en donnait, c'est que tous les patriarches de l'Ancien Testament avaient été enterrés. La raison ne valait pas grand'chose, mais c'était déjà le commencement de ce zèle religieux qui aspirait à régler les usages de l'humanité par les coutumes du petit peuple juif. Cependant, si Antoine ne voulut pas se rendre aux prières de ses disciples, il ne se faisait pas illusion sur sa mort prochaine, il donna ses dernières instructions, puis retourna au désert. Il y était à peine qu'il vit revenir près de lui Macaire de Scété que les démons tourmentaient aussi et qui venait chercher consolation près du grand athlète.

Enfin l'heure dernière sonna. Il était de retour d'Égypte depuis quelques mois à peine, lorsqu'il tomba malade. Il



appela près de lui ses deux disciples qui depuis quinze ans étaient restés avec lui dans le désert, leur fit un petit discours dans lequel il les supplia surtout de ne pas permettre que son corps fût porté en Égypte. Il divisa ses biens entre les personnes de sa connaissance : à Athanase l'une de ses deux peaux de chèvre et la robe qu'il en avait reçue neuve et qui était usée ; à Sarapion, son disciple, l'autre peau de chèvre ; à ses disciples son cilice et à Macaire son bâton. « Pour ce qui est du reste, dit-il, portez-vous bien mes enfants, Antoine s'en va de ce monde et n'y reviendra plus ». Il embrassa ensuite ceux qui étaient présents, debout et joyeux comme s'il eût reçu des amis bien chers ; puis, s'étant recouché, il expira et alla rejoindre ses pères. Ses disciples lui obéirent : après lui avoir rendu les derniers devoirs et avoir entouré son corps de bandelettes, ils le cachèrent dans la terre et personne ne connut l'endroit. Ils eurent soin de faire parvenir aux bénéficiaires les legs que leur avait faits Antoine et ceux-ci furent joyeux d'avoir quelque chose qui eût appartenu à « l'homme de Dieu ».

★  
★

La tradition rapporte qu'en 561, par suite d'une révélation, le corps d'Antoine aurait été découvert et porté dans cette ville d'Alexandrie, « le réceptacle de tous les démons du monde, » où il fut déposé dans l'église Saint-Jean Baptiste. Avant la conquête arabe qui eut lieu vers 640, il fut transporté à Constantinople et de là, sans doute, après la quatrième croisade, il fut amené en France dans un petit couvent d'Antonins devenu aujourd'hui le petit village de Saint-Antoine, dans le département de l'Isère à une dizaine de kilomètres de Saint-Marcellin. Si toutes les traditions avaient cette valeur, elles ne vaudraient pas grand'chose aux yeux de l'historien. L'œuvre d'Antoine a eu une destinée plus durable et plus certaine. Aujourd'hui, à l'endroit du désert où il avait trouvé



la source et les palmiers, existe toujours un grand couvent rectangulaire, sans porte, comprenant dans son enceinte tout le terrain cultivable. Pour y entrer, on est hissé par un treuil autour duquel s'enroule une corde dont l'extrémité a été attachée sous les aisselles et le patient arrive en haut du mur d'enceinte, sans trop avoir été contusionné; là, il est saisi par les moines qui le tirent sur le terrain solide. Il n'en était pas de même autrefois, mais les pillages des Bédouins ont nécessité ce mode singulier d'entrée. Les moines y mènent une vie indolente et inoccupée, lorsqu'ils ne sont pas obligés de cultiver le jardin qui a remplacé les plantations d'Antoine. Fidèles à l'esprit de leur maître, ils vivent sans s'occuper des progrès matériels réalisés dans le monde et qui ont envahi l'Égypte; leur œil placide ne voit encore que les jardins du ciel où les moines recevront du Christ la récompense éternelle sous de frais bocages, en des demeures élues, dans des vergers remplis de fruits. Cet horizon borné leur suffit. Ils sont aimables d'ailleurs et reçoivent avec affabilité les rares voyageurs qui les vont visiter. Ils continuent ainsi l'œuvre de leur fondateur, jeûnant avec fermeté quand arrive l'époque de leurs nombreux carêmes, le reste du temps menant la plus douce vie qu'ils peuvent imaginer.

Le lecteur peut voir qu'entre le saint Antoine dont je viens d'exposer la vie et celui des œuvres littéraires du siècle dernier, il n'y a guère de ressemblances; il aura pu voir aussi que les moines ne se préoccupaient guère des pécheresses en réalité; mais il en serait tout autrement dans la littérature égyptienne où les pécheresses ont joué un assez grand rôle en compagnie des moines, rôle près duquel les aventures de Paphnuce et de Thaïs sont de la plus grande moralité.

---



## QUELQUES PARALLÈLES

# ENTRE LE BOUDDHISME ET LE PARSISME

---

M. Tiele' écrit au sujet de Vendidad, III, 42<sup>1</sup> et de la triade éthique qu'on suppose spéciale à l'Avesta : « La formule constamment répétée : pensées, paroles, actes — n'est particulière ni aux Zoroastriens, ni même aux Iraniens. Nous rencontrons quelque chose de semblable tant dans les textes védiques de la dernière période que chez les Bouddhistes. Voir A. Weber, *Indische Streifen* I, 209 et cf. Brunhofer, *Urgeschichte der Arier*, I, 192 ».

Les parallèles dans les textes védiques ultérieurs — manas-vāk-karma — sont assez bien connus. Mais la littérature bouddhiste, aussi bien de l'école orthodoxe du Hīnayāna que de l'école postérieure du Mahāyāna, est particulièrement riche en exemples de cette formule. Dans le Dhammapada pali nous lisons :

*Yassa kūyena vūcāya manasū natthi dukkatam  
Samvutam tīhi thānehi tam aham brūmi Brāhmanam.*

« Celui qui ne commet pas de péché par le corps, par la parole ou par l'intention, et qui se contient sous les trois rapports, celui-là je l'appelle un Brahmane »<sup>2</sup>.

Les passages similaires sont en nombre infini. Voir :

1) Voir ma traduction, qui va paraître incessamment, de son ouvrage, *Religion among the Iranian people*.

2) « De la même manière la religion de Mazda, ô Spitama Zarathushtra !, purifie le fidèle de toute pensée, de toute parole ou de tout acte mauvais, comme un vent violent et puissant purifie la plaine », S. B. E., IV, 34.

3) Je n'ai pas à ma disposition en ce moment l'édition de la *Pali Text Society* et je cite d'après l'édition de la *Hanthawaddy Press*, en caractères birman, *Khuddaka-Patha*, p. 36.



*Sutta-nipāta* ; *Cullavagga* 11 ; *Sammā-paribbajāṇiya sutta* 7 ; *Vinaya Mahāvagga* VI, 316 ; *Cullavagga* 14, 6 ; *Samyutta Nikāya* II, 1, 4 ; *Anguttara Nikaya* III, 18.

Voici un des hymnes sacrés d'une nonne bouddhiste :

*Kāyena samvutā āsim vācāya uda cetasa  
Samūlam tanham abbuhya sītībhūtamhi nibbutā :*

ce que M<sup>me</sup> Rhys Davids a traduit poétiquement : « Je me suis bien disciplinée, en acte, en parole et aussi en pensée, d'élan et d'intention. Le désir a été vaincu, avec la racine du désir ; maintenant je suis rafraîchie et je connais la paix du Nirvāna » (*Psalm of the Sisters*, p. 19).

Un passage éloquent, de valeur éthique, se trouve dans le *Devaduta Sutta* du *Majjhima Nikaya*.

*Ambho purisa pamādatāya na kalyāṇam akāsi kāyena vācāya manasā ; taggha tvam, ambho purisa, tathā karissanti yathā tam pamattam. Tam kho pana te etam pāpam kammam n'eva mātarā katam na pitarā kotam na bhātārā katam na bhaginyā katam na mittāmaccehi katam na ñātīsalohitehi katam na samanabrāhmaṇehi katam na devatāhi katam ; tayā v'etam pāpam kammam katam ; tvām ñeva tassa vipākam patisamvedissasīti. — « Oh homme, par ton étourderie tu n'as accompli aucun acte méritoire, ni par le corps, ni par la parole, ni par l'esprit. Réellement, oh homme, il faut te traiter comme le mérite ton étourderie. Et cet acte, ton péché, n'a pas été commis par la mère ou le père, par le frère ou la sœur, par les amis ou les camarades, par les membres de la famille ou de la tribu, ni par des Çramanas, des Brahmanes ou des Dieux. C'est par toi seul que cet acte de péché a été commis et seul tu en porteras les conséquences ».*

Parmi les ouvrages bouddhistes sanscrits on peut mentionner : *Buddhacaritra* XVI, 25 ; *Jātakamālā* VI, 3, XXI, 40 ; *Suhrillekha*, épître de Nagarjuna au roi Udayana (*Journal of the Pali Text Society*, 1886). Il faut remarquer que les Bouddhistes considèrent la formule — corps, parole et pensée — comme l'expression d'une gravité ascendante, un acte de



parole étant plus grave qu'un acte de corps et un acte de pensée étant le plus grave des trois. Ceci est en contradiction absolue avec la doctrine des Jainas, qui eux aussi font un usage courant de la triade, mais qui regardent un péché de pensée comme moins important qu'un péché de parole ou d'acte. D'après le *Kalpa-Sūtra* « l'ascète vénérable Mahāvīra était circonspect dans ses pensées, circonspect dans ses paroles, circonspect dans ses actes » (Voir Jacobi, *S. B. E.*, XXII, 290). La conception des Jainas paraît ressembler à celle des Zoroastriens; la formule bouddhiste se trouve donc tout à fait isolée. Il semble bien d'ailleurs que les adeptes des deux religions rivales se soient inquiétés de savoir lequel, de l'acte ou de la pensée, avait le plus d'importance. Le *Upāli Sutta* du Majjhima Nikāya fait ressortir de façon très intéressante le point de vue bouddhiste dans la controverse qu'entreprend le Bouddha avec un Jaina, ou comme le disaient les Bouddhistes, un Niggantha. Le Bouddha remporte la victoire et, comme de juste, il convertit le Jaina au Bouddhisme<sup>1</sup>.

Il est deux autres traits dans les usages des anciens Parsis, dont la frappante ressemblance avec des pratiques bouddhistes n'a presque pas été étudiée, sauf dans des notices occasionnelles au cours d'ouvrages plus ou moins inaccessibles. Le premier est l'usage qu'on désigne sous le nom de *khvaetodath*. Tiele en parle en ces termes :

« On trouve une analyse claire de ce problème, accompagnée d'abondantes références, chez Darmesteter, *Zend Avesta*, I, 126 et suiv. Darmesteter lui-même est convaincu que l'Avesta ignorait le mariage khvaetvadatha, mais que cette coutume fut déduite de l'Avesta par un raisonnement logique. Il a raison de rejeter l'étymologie proposée par Geldner, selon qui khvaetvadatha signifierait littéralement « mariage avec des parents » (*Études iraniennes*, I, 137). Ma conviction,

1) Voir : Feer, *Polémique entre Nigantha et Gautama*. Dans ce court essai le savant français semble un précurseur de Jacobi (*S. B. E.*, XXII, 16).



exprimée plus haut, est d'accord avec celles de D. D. P. Sanjana, *Next-of-keen marriage*, Londres, 1888 ; de H. Hubschmann, *Ueber die persische Verwandtenheirat*, dans le Journal de la Société Orientale Allemande, XLIII, 308 et d'autres auteurs. E. W. West, *Pahlavi Texts* (II, S. B. E., XVIII, 389-430) démontre que dans les ouvrages pehlvis la coutume khvetukdas était considérée comme sacrée et que certainement elle était couramment pratiquée. Mais il admet (p. 427) que les Parsis soient parfaitement fondés à croire que leur religion n'a pas sanctionné cette coutume à l'origine. Les passages en question de l'*Avesta* sont : Ys., 13, 28 ; Visp., 3, 18 ; Gah., 4, 8 ; Visht. Yt., 17. — Vend. 8, 35 est une interpolation.

Peut-être est-il assez important de noter que là encore le bouddhisme offre un curieux parallèle<sup>1</sup>. Nous ne prétendons pas que les adeptes du bouddhisme aient pratiqué ce mode de mariage, mais il reste en fait que des ouvrages bouddhistes de l'Inde témoignent de l'existence d'unions conjugales de type inusité, comme il ne s'en trouve nulle part mentionné dans les livres brahmaniques ou jainas. Beaucoup des témoignages des auteurs grecs, byzantins ou musulmans relatifs à la Perse ancienne portent évidemment l'empreinte de leurs préjugés de race ; mais l'on ne saurait équitablement accuser du même défaut les récits des voyageurs chinois — et il est frappant de rencontrer chez plusieurs d'entre eux la mention de cette pratique matrimoniale comme existant en Asie centrale. Sur le cas le plus récent venu à notre connaissance, on peut consulter Kentok Hori, Description chinoise de la Perse au vi<sup>e</sup> siècle, dans *Spiegel Memorial*, p. 246.

Que le bouddhisme ait pénétré à un moment très avant dans la Perse<sup>2</sup>, que certaines provinces se soient trouvées

1) Dans les écritures des brahmanes, *Rig-Véda*, 10, 61, 57, n'est probablement qu'une allégorie, mais *Atharva-Véda*, 8, 6, 7 et *Rig-Véda*, 10, 162, 5 dépeignent la réalité. Zimmer, *Altindisches Leben*, p. 333.

2) Il n'y a peut-être rien de plus romanesque dans l'histoire des religions que ce spectacle d'un prince parthe qui abdique son trône, en l'an 149 de



partagées entre le culte de Mazda et celui du Bouddha ; que des images colossales du Bouddha aient été découvertes à Bamyan ; et que le *pātra* (écuelle de mendiant) de l'Illuminé ait été adoré à Balkh, ce sont là des faits dont nous n'avons point à nous occuper ici<sup>1</sup>. Mais il est de circonstance de soulever à nouveau le problème de la nationalité du Bouddha. Comme le démontre Minayeff<sup>2</sup>, la tribu des Koliyas reproche dans *Jātaka* 20 au clan des Sakya, dont Gautama lui-même faisait partie, d'avoir « sonasigālādayo viya attano bhaginīhi saddhim vāsimsu ». Dans le Dasaratha Jātaka pali, Rāma et Sītā apparaissent d'abord comme frère et sœur, pour devenir ensuite roi et reine. Je voudrais encore renvoyer le lecteur à l'*Ambattha Sutta* du *Dīgha Nikāya*, où l'orgueil de naissance des Brahmanes et l'arrogance de la caste brahmanique en général, fournit matière à un dialogue du Bouddha. Quand le jeune Brahmane Ambattha proclame les prétentions de sa caste, il dit : « Il y a ces quatre degrés, Gautama : les nobles, les Brahmanes, les commerçants et les artisans. Et de ces quatre, trois — les nobles, les commerçants et les artisans — ne sont en réalité que les serviteurs des Brahmanes. Donc, Gautama, il n'est ni juste ni bienséant que les Sakyas, vils domestiques comme ils sont, ne vénèrent, ni n'estiment les Brahmanes ni ne leur rendent des honneurs, ni ne leur fassent des dons ». Ainsi le jeune Brahmane Ambattha accusait pour la troisième fois les Sakyas d'être de vils domestiques, dit notre *Sutta*. Alors le Bienheureux pensa ceci : « Cet Ambattha est très obstiné à humilier les Sakyas en les accusant

notre ère, et part pour la Chine comme moine bouddhiste, où il traduit des parties des livres sacrés. Voir : Edmunds, dans *The Monist*.

1) Marquart, *Branshahr*, p. 90 ; Chavannes, *Documents sur les Tou-kiue occidentaux*, p. 125 ; Minayeff, *Recherches sur le Bouddhisme*, p. 161 etc. ; Beal, *Buddhist Records*, I, p. 51, 55, note.

2) *Pali Grammar*, p. xii, le grand savant russe a été un des premiers à remarquer que « Shakyamuni lutte avec Mara et détruit sa puissance, comme Zarathushtra lutte avec Angramainyus et remporte la victoire ». Le *Kunāla Jātaka* use de termes à peu près identiques à ceux que nous trouvons dans le *Mahāvastu*, ce qui indique la haute antiquité de la tradition familiale du Bouddha.



d'être d'une origine servile. Si je lui demandais une fois sa propre lignée ? » Et il lui dit : « Et à quelle famille appartiens-tu donc toi-même, Ambattha ? » — Je suis un Kanhāyana, dit le Brahmane. — Oui, réplique le Bouddha, mais si l'on suivait ton nom en remontant ta lignée, du côté maternel et paternel, on s'apercevrait que les Sakyas ont été autrefois les maîtres de tes ancêtres et que tu descends d'une de leurs esclaves. Tandis que les Sakyas font remonter leur origine jusqu'au roi Okkāka ». Et le Bouddha continue de raconter l'origine des Sakyas, du clan auquel il appartient : « Dans un temps très éloigné, Ambattha, le roi Okkāka désirait assurer sa succession au fils de sa reine favorite et il bannit du pays ses fils aînés. Les princes bannis s'établirent au versant de l'Himalaya, aux bords d'un lac où s'élevait un chêne géant. De peur de corrompre la pureté de leur race, les princes se marièrent avec leurs sœurs »<sup>1</sup>. L'épisode de l'histoire de sa famille auquel le Bouddha lui-même fait cette brève allusion, d'après le texte canonique, est raconté avec de plus amples détails par le commentateur Buddaghosa, dans la *Sumangala-Vilāsinī* : les princes bannis, dans le même souci de conserver la pureté de leur race, déclarent leur intention « tasmā mayam bhaginīhi yeva saddhim samvasan karomati », pour enfin « te jāti-sambheda-bhayena jettham bhaginim mātittthāne thapetvā avasesābhi samvāsam kappesum »<sup>2</sup>.

L'histoire de l'origine des Sakyas, telle qu'elle est donnée dans les ouvrages palis, se trouve confirmée par les textes bouddhistes sanscrits et nous lisons dans le *Mahavastu* « kumārehi jātisamdoṣabhayena svakasvakā yeva mātṛyo bhaginyo paraspārasya vivāhitāyo mā no jātisamdoṣam bhaviṣyatīti »<sup>3</sup>. C'est à propos de ces textes que l'attention a été attirée sur la coutume des mariages consanguins chez les rois bouddhistes de Birmanie<sup>4</sup>.

1) Rhys Davids, *Dialogues of the Buddha*, p. 115.

2) *Sumangala Vilasini*, édition de la Pali Text Society, part I, p. 260.

3) Voir l'édition de Senart, vol. I, p. 351 ; Rockill, *Life of the Buddha*, p. 12.

4) Le Père Sangermano, *Burmese Empire*, p. 69.



Un troisième trait de ressemblance nous est fourni par les auteurs bouddhistes ; nous le trouvons dans la manière dont se défont des morts quelques-unes au moins des tribus de l'Inde qui professent le bouddhisme ; leur pratique tient de près à l'exposition des cadavres chez les Parsis. La même *therīgāthā*, que nous avons citée plus haut, paraît offrir encore des exemples d'une semblable coutume<sup>1</sup>. (Il faut noter que le terme *gāthā* est employé par les Bouddhistes presque dans le sens de poésie religieuse.) Dans l'*Udāna*, l'histoire de Bāhiyo Dārucīriyo est instructive. Ce dernier, après avoir reçu les préceptes du Maître, trouve une mort accidentelle ; il est tué par une vache errante. (Il est curieux que la mention de cet accident se rencontre assez souvent dans les *Pitakas* palis). Apparemment le corps de Bāhiyo avait été exposé, lorsque le Bouddha ordonna de le brûler et d'ériger un stūpa sur ses cendres<sup>2</sup>.

Des auteurs bouddhistes nous assurent que dans l'Inde même il y avait, en dehors des lieux ordinaires de crémation, des endroits spéciaux pour déposer les morts, dans le genre des « Tours de Silence » des Parsis. « Āmaka susāna » signifie, d'après Childers (*Pali dictionary*), « un cimetière où les corps n'étaient pas brûlés, mais livrés à la décomposition ». « Sīvathikā » était « un charnier, où on déposait les morts pour les laisser se décomposer au lieu de les brûler ».

1) *Psalms of the Sisters*, pp. 80, 107, 109, 191.

2) « Et lorsqu'il est étendu mort, gonflé et livide, jeté dans le cimetière, les parents ne s'en soucient guère. Les chiens le mangent, et les chacals, les loups et les vers ; les corbeaux et les vautours le mangent, et toutes les autres créatures vivantes qu'on trouve là ». *Vijayasutta*, dans *Suttanipāta*. On trouve dans *Jātaka*, 12 des strophes pareilles sur la nature méprisable du corps, qui indiquent la même manière de se défaire des morts. Sans doute ce texte a été très populaire, car il est sculpté sur le Bharhut Stupa, et on le rencontre dans les répliques septentrionales.

« Sace imassa kāyassa anto bahirato siyā  
dandam nūna gahetvāna kāke sone ca vāraye »

se trouve parmi « une longue suite de stances d'exorcisme », omises par les traducteurs de Cambridge, *Jātaka*, I, 37.



Le livre pali *Jātaka* nous fournit des exemples de cette curieuse façon de se défaire des cadavres. Ces exemples sont si fréquents, qu'il faut bien que la coutume en question ait été aussi familière aux auteurs que n'importe quel autre des usages anciens dont ils parlent. Rhys Davids mentionne cette pratique dans son livre *Buddhist India* (p. 80), mais c'est le traducteur anglais, Chalmers (vol. I, p. 215), qui établit une comparaison frappante avec les « Tours de Silence » des Parsis. « Dans certains cas, dit Rhys Davids à propos de l'Inde bouddhiste, le mode de funérailles était fort curieux. On brûlait les cadavres des personnes distinguées soit par leur naissance soit par leur richesse, soit par leur situation officielle ou leurs fonctions publiques de docteurs. Mais les corps des petites gens étaient uniformément déposés en un endroit commun. En général, au lieu d'y être enterrés, ils y étaient abandonnés, pour être détruits soit par des oiseaux ou autres bêtes de proie, soit par le processus de la décomposition naturelle ». La mention des vautours ne manque pas non plus dans les textes bouddhiques : « tasmin kāle Bārānasī-susāne eko nesādo gijjhānam pāse oddeśi » (*Gijjha Jātaka*). Dans *Mahā-sutasoma Jātaka* on trouve ce récit atroce : un cuisinier royal découvrit que la viande destinée à l'usage du jour avait été dévorée par un chien du palais ; sachant qu'une mort certaine l'attendait s'il servait au roi un repas sans viande, il répara cette perte en substituant « la chair de la cuisse d'un homme qui venait de mourir » et dont le corps était exposé dans le cimetière.

Nous avons du reste sur ce point le témoignage direct de voyageurs : l'exposition des cadavres était la règle, la crémation et l'inhumation n'étaient que des exceptions dans les régions bouddhistes de la Mongolie et du Thibet<sup>1</sup>.

1) Voir l'ouvrage très intéressant de Blochet, *Études sur l'histoire religieuse de l'Iran*, et la littérature citée par cet auteur. Blochet démontre que l'original du Khormuzd mongol a été Hormazd. L'exposition des morts est pratiquée aujourd'hui encore au Thibet et dans des temps reculés cet usage existait chez



La légende tout entière du Bouddha et de Māra rappelle avec une précision convaincante celle d'Angramainyu et Zoroastre, la lutte, la tentation, le triomphe du bon principe sur le mal<sup>1</sup>. Le passage suivant du *Dhammapada* a un son tout à fait Zoroastrien : « Des parents et des amis saluent un homme qui a été longtemps absent et qui revient de loin sain et sauf. Ainsi les bonnes œuvres accueillent celui qui a fait du bien et qui a quitté ce monde pour se rendre dans l'autre monde, tout comme les parents accueillent un être aimé à son retour »<sup>2</sup>.

Toute la méthode des « pucchās » et des « paripucchās », des « questions et enquêtes » — des profanes inquiets posant des questions au Bouddha — auxquelles sont consacrées tant de sections dans la littérature bouddhiste nous rappelle les « purseshnihas » pehlvis<sup>3</sup>. « Je te le demande, réponds-moi tout droit, ô Mazda » a son équivalent dans des adjura-

les Licchavis de Vaisali, qui étaient des Bouddhistes. Voir encore : *Indian Antiquary*, 1903, p. 233; Smith, *The Early History of India*, p. 136.

1) Voir Windisch, *Mara und Buddha*. Pourtant cet auteur attache une plus grande importance aux parallèles avec le christianisme. Nombre d'auteurs, qui s'occupent des ressemblances entre le Bouddhisme et le Christianisme, traitent indirectement du Parsisme: Seydel, *Evangelium von Jesu in seinen Verhältnissen zu Buddha-Sage und Buddha-Lehre*, surtout p. 306; Senart, *Légende du Bouddha*, pp. 197, 239, 306. Les deux volumes d'Edmunds, *Buddhist and Christian Gospels*, sont de grande valeur. Edmunds, avec l'aide de son ami Anesaki, un savant japonais, a fourni des renseignements nouveaux sur les princes parthes convertis au Bouddhisme, dont quelques-uns ont traduit un grand nombre d'ouvrages bouddhistes en langue chinoise (vol. I, p. 68).

2) Aux vagues « parents » du texte bouddhiste, se substitue dans l'*Avesta* une belle jeune fille : « A la fin de la troisième nuit, il semble à l'âme du fidèle que sa propre conscience s'avance vers lui sous l'aspect d'une belle jeune fille brillante, avec des bras blancs et des seins développés. Elle est forte, de haute stature, belle de corps, noble, jolie comme ce qu'il y a de plus joli au monde. — Quelle fille es-tu, toi qui es la plus belle fille que j'ai jamais vue? — O toi, jeune homme de bonnes pensées, de bonnes paroles et de bons actes, homme de bonne religion, je suis ta propre conscience » (*Yasht*, 22, 7-11).

3) Dans le Bouddhisme pali, le *Sutta Nipāta* fournit les exemples les mieux connus; dans le Bouddhisme sanscrit c'est la *Rāshtrapāla-paripricchā*, édition Finot, Saint-Petersbourg. La *Mahāvvyutpatti* considère « paripricchā » comme un des quatre modes de « Vyākaraṇa » ou exposition (vol. I, p. 29).



tions solennelles comme : « Je te le demande, ô Bhagavat, raconte-moi cela » (*Sutta-Nipāta*, *Nandamānavapucchā*<sup>1</sup>). Même l'ardeur que met le Zoroastrisme à attaquer l'Esprit du mal trouve son équivalent absolu dans les livres sacrés des Bouddhistes, en particulier dans le *Mārasamyutta*, où cette phrase est constamment répétée « tu es abattu, ô Esprit Malin ».

Dans le *Suddharmapundarika*, le Tathāgata, s'adressant à Çāriputra, prophétise : « La loi véritable durera trente-deux kalpas intermédiaires après son extinction et la contrefaçon de sa loi véritable durera autant de kalpas intermédiaires ». L'expression « prairūpaka » pour contrefaçon, rappelle le « paitiyaro » contrefait, produit par Ahriman en opposition à la création d'Ormuzd. Kern est d'avis qu'il ne peut rester aucun doute sur la connexion entre les expressions bouddhistes et les expressions iraniennes.

Même le nom d'Ormuzd, comme l'a démontré Blochet<sup>2</sup>, a été emprunté au Parsisme par les Bouddhistes touraniens pour désigner leur divinité suprême. Pourtant il est très surprenant que le savant traducteur du sūtra bouddhiste *Tishastvustik*, découvert récemment en Asie centrale, ne paraisse trouver aucune analogie entre la divinité iranienne et « Hormuzd, le dieu des dieux » auquel le Bouddha révèle ce sūtra<sup>3</sup>.

1) S. B. E., XXI, p. 68, note.

2) Il paraît que Schmidt y a fait allusion avant Blochet. Voir Spiegel (*Trad.*), *Literatur der Parsen*, 43.

3) Radloff et Staal-Holstein, *Ein in Türkischer Sprache bearbeitetes Buddhistisches Sutra*, Saint-Petersbourg, 1910. Cet ouvrage important est un exemple typique de la confusion inévitable que les philologues occidentaux paraissent malheureusement déterminés à créer dans leur merveilleux champ d'étude. Le texte original est en ouïgour, langue presque inconnue jusqu'à ce jour, et que les savants russes nous ont rendue accessible par l'intermédiaire d'une traduction allemande. Mais la transcription est en caractères russes et les notes intéressantes sur les commentaires brahmis deviennent inutilisables au lecteur ordinaire qui étudie le Bouddhisme, par l'introduction de deux alphabets inconnus, à côté des écritures chinoise, arabe et nagarie. Mais les orientalistes doivent savoir gré à l'Académie Impériale des Sciences de Saint-Petersbourg, de l'emploi de l'écriture nagarie dans son admirable édition de la *Bibliotheca Bud-*



L'on ne peut douter que les Bouddhistes de l'Inde n'aient été en contact très intime avec les Iraniens ou tout au moins avec quelques groupes iraniens, réputés pour la rigueur avec laquelle ils s'acquittaient de l'obligation de détruire les créatures nuisibles (devoir qui est formulé dans le *Vendidad*). Ce trait désigne les Kambojas entre tous les peuples connus des Bouddhistes de l'Inde. Nous sommes donc amenés à considérer les Kambojas des *Jātakas* palis comme un peuple iranien. Ils étaient et sont toujours célèbres pour la pureté de race de leurs chevaux, et ce renom les a suivis à travers leur longue histoire. Ils sont ainsi caractérisés dans le *Bhūridatta-Jātaka* (édition Fausboll, VI, 208) :

« *Kīlā patangā uragā ca bheka  
hantvā kimim sujhati makkhikā ca  
ete hi dhammā anariyarūpā  
Kambojakānam vitathā bahunna* »<sup>1</sup>.

On a souvent prétendu qu'il ne pouvait exister aucune communion de pensée ou d'idéal entre le Bouddha et Zoroastre, le premier étant un philosophe transcendantal et le végétarien le plus strict qu'on puisse imaginer, tandis que le

*dhica*. — Si on était en droit de supposer, comme on l'a fait fréquemment, que le nom des Çākyas est apparenté à la désignation ethnique des Çakas, on serait amené à conclure que le Bouddha appartenait par la naissance à une tribu d'origine, non pas indienne, mais touranienne. En parlant de la lutte de Māra avec le Bouddha, une lutte qui ressemble si fortement au conflit entre les deux puissances opposées dans le Zoroastrianisme, Spence Hardy croit que « sans aucun doute l'histoire tout entière de ce conflit n'a été à l'origine qu'une description allégorique du conflit d'un esprit éclairé avec la puissance du mal » (*Manual of Buddhism*, p. 175). Il est impossible d'exagérer la valeur de l'ouvrage de Lloyd, *Wheat among the Tares*, pour une étude comparative du Bouddhisme et du Parsisme. Cet auteur parle (p. 92) de la controverse entre le Bouddha et les Persans adorateurs du feu. Il est très regrettable qu'un autre ouvrage, plus considérable, de Lloyd se soit perdu au cours d'un incendie.

1) « Ces hommes-là sont considérés comme purs, qui ne tuent les grenouilles, les vers, les abeilles, les serpents et les insectes qu'à volonté. Ce sont vos coutumes sauvages que je déteste, des coutumes avec lesquelles des hordes de Kambojas pourraient rivaliser » (Traduction, vol. VI, 110).



second était un homme pratique, de sens commun<sup>1</sup>. Or l'affirmation déraisonnable que le Bouddha abhorrait la nourriture animale, n'a pas besoin d'une réfutation sérieuse : j'ai réuni ailleurs des témoignages abondants pour le démontrer, ou bien il faut admettre que le Bouddha faisait habituellement usage de viande, ou bien l'immense littérature bouddhiste en langue pali ne représente pas le bouddhisme authentique. Aux citations nombreuses du canon pali, dans l'essai d'Otto Schrader, *On ahimsa und vegetarianism mainly in Buddhism* (*National Review*, Ceylan, janvier 1910), on peut encore ajouter ceci :

« *Puttadāram pi ce hantvā deti dānam asannato  
Bhunjamāno pi sappañño na pāpena upalippati* ».

(*Jātaka*, édition Fausboll, II, 263). Voir aussi dans ce dernier ouvrage la scholie ancienne sur les gāthās<sup>2</sup>.

Le caractère sacré et la valeur médicinale de l'urine de vache ne sont pas inconnus au Bouddhisme, mais il semble bien que toutes les écoles bouddhistes n'aient pas été d'accord sur ce point. Nous lisons par exemple dans *Mahāvagga* (I, 30, 4) que « la vie religieuse fait usage d'urine en décomposition comme médecine ». Mais une secte dont les adhérents nous ont été rendus familiers par le voyageur chinois I-tsing, défend l'usage de l'urine. Il faut noter en passant, que dans le Bouddhisme il est question d'urine en général et non d'urine de vache en particulier.

1) Voir Oldenberg, *Aus Indien und Iran*, p. 159. Comme Zoroastre, le Bouddha était pour ses disciples l'homme suprême et pourtant n'était rien qu'un homme.

2) La *Madhyamakavṛtti* (p. 317) — un ouvrage mahāyāna — parle d'un livre où les actes mauvais sont enregistrés dans le monde spirituel exactement comme les dettes dans le grand-livre d'un banquier d'ici-bas. Ceci est tout à fait dans l'esprit de la religion des Parsis. Les recherches de L. de la Vallée Poussin, l'éditeur de la *Vṛtti*, sont au-dessus de toute élogé. Ce savant ne s'occupe pas d'une secte quelconque du Bouddhisme, mais il se prononce avec autorité sur toute phase de la religion du Bouddha, qu'elle nous soit conservée dans des documents palis, sanscrits, tibétans ou chinois. Voir : *Bouddhisme, Opinions sur l'histoire de la dogmatique*, pp. 61, 330, etc.



Il est impossible à qui a étudié la doctrine des *Saoshyants* ou des sauveurs-prophètes futurs, de ne pas voir leur ressemblance avec le futur bouddha Maitreya. « Peut-être sommes-nous en droit de signaler la similitude frappante du Maitreya futur avec Saoshyant, le sauveur de la religion des Parsis. Bien que nous ignorions à quelle époque la légende de Saoshyant a reçu sa forme actuelle, il est clair pour nous que la situation dominante de Maitreya dans l'école septentrionale doit être due à l'influence de cette légende » (Grünwedel-Burgess, *Buddhist Art*, p. 190). Les lecteurs de ce livre bien connu n'ignorent pas la forte influence que la Perse des Achéménides a exercée sur le Bouddhisme et de façon indirecte sur toute la culture hindoue, en particulier sur l'architecture. « Toute la doctrine des Dhyāni-Bouddhas et des Dhyānibodhisattvas semble reposer sur la théorie zoroastrienne des Fravashis » (*id.* p. 195). Dans certaines sculptures bouddhiques le dieu solaire est représenté avec une ceinture particulière, la « avyanga » (dans l'Avesta : aivyaongha).

L'ouvrage du P. Wiegner, *Bouddhisme Chinois*, apporte encore des matériaux précieux pour l'étude comparative des religions du Bouddha et de Zoroastre, surtout en ce qui concerne l'origine du Bouddhisme, pour autant que cette origine est impossible à discerner dans les écoles indigènes du Sāṅkhya et du Yoga. Cet auteur veut trouver dans le « Mazdéisme indo-iranien » une partie des facteurs qui ont déterminé le Bouddhisme.

Nous l'avons déjà indiqué plus haut, la tentation du Bouddha par Māra offre une analogie très grande avec la tentation de Zoroastre par Angra Mainyu. La concordance la plus frappante des deux légendes est peut-être dans les énigmes proposées par l'Esprit du Mal à l'Esprit du Bien : le *Vendidad* des Parsis (I 9, 4) cite des énigmes exactement comme le fait le *Sūciloma Sutta* dans le *Sutta Nipata* Bouddhiste.

« Un homme est né qui est un chef dans les assemblées et les réunions ; un homme qui écoute bien les paroles sacrées,



qui chérit la sagesse et qui sort vainqueur des discussions avec Gaotema l'hérétique ». Qui est ce Gaotema de la seizième maxime des *Farvardin Yasht*? Tiele et nombre de savants qui ont étudié ce passage en fonction de l'âge de l'*Avesta*<sup>1</sup> ne veulent pas admettre qu'il y ait là aucune allusion à Gautama le Bouddha. Néanmoins le nom demeure très curieux et l'importance de ce passage n'est pas diminuée par les deux parallèles que nous relevons dans ces mêmes *Yasht* : dans la 41<sup>e</sup> section des *Farvardin Yasht*, Zarathushtra est appelé « le chef des bipèdes ». Cette expression nous rappelle immédiatement une des épithètes caractéristiques du Bouddha : « dvipadottama », et les synonymes de ce nom (*Lalitavistara*, 167). Darmesteter a déjà noté dans la 89<sup>e</sup> section des mêmes *Yasht* l'expression importante « le mouvement de la Roue ». Dans la traduction anglaise (*S. B. E.*, XXIII, 201) le lecteur est renvoyé à *Mihir Yasht*, 67 et il est noté très justement que « l'expression a une saveur bouddhique ». Il est évident que la ressemblance aurait une grande importance si le texte était fixé et n'offrait pas de variantes. Malheureusement ce n'est point le cas ici. Darmesteter lui-même choisit la variante « cithra » et non « cakhra » dans sa traduction (Guimet), et il rend l'expression par « qui le premier détourne le visage ». C'est seulement dans une note que Darmesteter nous apprend que la variante « cakhrem » signifierait « celui qui tournait la roue » (*Le Zend-Avesta*, II, 528). Dans *Mihir Yasht* il préfère la variante « rathwya-cakhra » (*id.*, p. 400). Le texte classique de Geldner donne « rathwya-cithra » dans *Mihir Yasht* et « cithrem » dans *Farvardin Yasht* (p. 139, p. 187 *Avesta*). Wolff, dont la dernière traduction des livres sacrés des Parsis est basée entièrement sur le *Lexicon* de Bartholomae, ignore

1) La réponse de Blochet à Tiele et Max Müller et en même temps à J. J. Modi dans *L'Avesta de J. Darmesteter et ses critiques*, ne paraît pas avoir reçu l'attention qu'elle mérite. Le mot pehlvi « butasp » n'est que le sanscrit « Bodhisattva ».



la variante « cakhra » dans les deux passages<sup>1</sup>. D'autre part, la traduction de Kanga en gujarati, qui sans doute représente l'interprétation traditionnelle, est basée dans les deux cas sur la variante « cakhra », que le traducteur adopte lui-même, sans mentionner les variantes opposées et sans faire allusion à l'analogie bouddhiste<sup>2</sup>. Il peut être permis d'émettre l'opinion que la traduction « Zarathushtra tournait la roue contre les dévas » s'adapterait mieux au texte que « Zarathushtra détournait son visage des dévas ».

Dans la faible portion qui nous reste des livres considérables des Parsis, il y a un chapitre qui est plus que tout autre voisin de l'esprit du Bouddhisme. C'est l'*Aogamaide*. Le début en est assez intéressant, surtout à la lumière du commentaire indigène en Pazend : « Je viens dans ce monde, j'accepte le mal, je me résigne à la mort », car « il vient un jour, ô Spitama Zarathushtra, ou une nuit, où le maître quitte le bétail ou bien le bétail quitte le maître ou bien l'âme quitte ce corps plein de désirs ». La source éternelle de toute misère humaine est l'ignorance (*avijjā*), enseigne le Bouddhisme, et notre sermon iranien déclare que « c'est l'ignorance qui ruine les gens, les *mal-informés* ». La cruauté inexorable du démon de la mort sert de thème à des strophes sonores qui sont comme un écho des descriptions obsédantes de cimetières dans les livres palis :

« *Pairithvo bavaiti pantdo  
yim azhish pditi gdu stavdo  
aspanhdho viranghdho  
vîraja anamarezhdiko  
hâo dit aevo apairithwo  
yo vayaosh anamarezhdikahe* ».

« Vous pouvez voyager le long de la route qui est gardée par un serpent aussi grand qu'un bœuf, un serpent qui dévore le cheval ou l'homme, un serpent sans pitié. Mais il y

1) *Avesta. Die heiligen Bücher der Parsen*, pp. 208, 242.

2) *Yasht ba maeni*, pp. 96, 215.



a une route que vous ne pouvez pas traverser : le chemin de Vayu l'impitoyable »<sup>1</sup>.

Harlez songe ici à des influences chrétiennes, mais on serait plutôt tenté de distinguer un courant de pensée bouddhiste dans cette affirmation de l'impuissance absolue où se trouve toute créature matérielle vis-à-vis de la mort et de la décomposition.

« *Pansnush gavo pansnush aspa  
pansnush erezatem zaranim  
pansnush naro ciryo takhmo* ».

« Poussière est le bœuf, poussière est le cheval ; poussière sont l'or et l'argent ; poussière est le héros vaillant et audacieux ».

La guérison par la parole sacrée est commune aux deux systèmes religieux. Les incantations du *Vendidad* ont leurs équivalents dans nombre de textes du *Tipitaka*<sup>2</sup>. Le *Sūtrā-lamkāra* insiste expressément sur l'efficacité curative du texte sacré. « Pour guérir les maladies du corps et de l'âme, il n'y a rien que les paroles du Bouddha » (Huber, p. 213).

Dans les livres sacrés de l'Iran aussi bien que dans ceux de l'Inde bouddhiste, se rencontrent des prédictions de l'avenir, des temps mauvais qui viendront. Les horreurs des jours mauvais du *Brahman Yasht* (*S. B. E.*, V, 191) et du *Jasmaspi* (édition Modi) peuvent être comparées aux « anāgala-bhayāni », les troubles futurs, du *Samyutta* (II, 208 et suiv.) et de l'*Anguttara* (III, 105).

NARIMAN.

1) *Journal Asiatique*, août-septembre 1878 ; — Geiger, *Aogemadaeça. Ein Parsentractat in Pazend*. — Voir aussi *S. B. E.*, IV, 372 et *The Zend-Avesta*, III, 154.

2) *Khuddaka-Patho*, traduit par Karl Seidenstucker, qui a le premier dissipé tous les doutes sur l'authenticité de cette partie du Bouddhisme pali qui, comme il le démontre (p. 35) a un parallèle exact dans le Bouddhisme du Japon.



# REVUE DES LIVRES

---

## ANALYSES ET COMPTES RENDUS

---

J. BRICOUT. — **Où en est l'histoire des Religions ?** Tome I. *Les religions non chrétiennes*, avec la collaboration de MM. Bros, Capart, Dhorme, etc., etc. — Paris, Letouzey et Ané, 1911.

Les catholiques éclairés montrent un intérêt croissant pour l'histoire des religions. Ils ne la traitent plus en ennemie ; ils semblent croire, au contraire, qu'à l'occasion elle pourra être mise au service de l'apologétique. Pour orienter ses lecteurs dans ce domaine, la *Revue du Clergé français*, dirigée par M. l'abbé Bricout, publie, depuis 1910, une suite d'études sur les principales religions, anciennes et actuelles. Le livre que nous annonçons renferme celles de ces monographies qui sont relatives au monde païen. Le judaïsme et le christianisme feront l'objet d'un deuxième volume.

Il est visible que M. Bricout a laissé une très grande liberté à ses collaborateurs. Liberté d'appréciation, d'abord. On ne peut qu'applaudir à l'impartialité, — une impartialité qui va quelquefois jusqu'à la sympathie, — avec laquelle presque tous se sont acquittés de leur tâche. Très rares, en tous cas, sont ceux qui ont institué, entre les religions païennes et le christianisme, une comparaison qui, sous leur plume, devait nécessairement être désavantageuse aux premières. Parmi les autorités invoquées, on trouve les noms de savants tels que MM. S. Reinach, Goblet d'Alviella, A. Loisy, van Gennep. Il arrive même aux auteurs de pousser l'indépendance d'esprit jusqu'à écrire des phrases qui scandaliseraient si elles se trouvaient dans un livre moins bien pourvu de garanties ecclésiastiques. Celle-ci par exemple : « Si, débordant les frontières, le taureau — il s'agit du dieu Hadad — s'était installé dans le temple de Jérusalem, on peut dire que tout l'Orient civilisé aurait communiqué dans une même religion qui eût fini par étouffer celle du vrai Dieu » (p. 166).



Liberté aussi de comprendre à leur façon la question qui leur était posée. De là, d'un auteur à l'autre, des différences appréciables. L'un a exposé les résultats qu'on peut considérer comme acquis à l'heure présente. Un autre a montré surtout les incertitudes où se débat l'histoire dans le domaine qui lui était attribué. Plusieurs ont fait un manuel en raccourci. Il en est qui ont limité leur effort, et qui ont surtout parlé du travail accompli par nos devanciers. Cette variété nous oblige à passer en revue ces divers articles sans nous astreindre pourtant à les prendre dans l'ordre où ils ont été insérés dans le recueil.

1. Le chapitre sur la religion égyptienne ne pouvait être confié à de meilleures mains. Son auteur, M. J. Capart, a voulu donner à ses lecteurs « l'indication sommaire des points de vue fondamentaux qui semblent se dégager de l'étude attentive des matériaux ». Il lui a suffi de 36 pages pour remplir ce programme. Mais ces pages sont parfaites de clarté, de précision, de condensation. Pas une ligne qui n'apporte un renseignement utile. La matière est judicieusement distribuée. Les périodes sont distinguées avec soin. Sans discussions détaillées, sans polémique aucune, l'auteur, en une phrase, fait connaître sa manière de voir sur les questions qui sont à l'ordre du jour, ou réfute en passant la thèse de quelque confrère. M. Capart ne croit pas au totémisme égyptien (p. 97) ; il juge « téméraire de choisir l'Égypte comme type auquel les autres devraient se ramener » (p. 95) ; s'il qualifie de mystères les fêtes d'Osiris, il ajoute que ce mot doit être « entendu dans le sens de représentations religieuses analogues à nos mystères du moyen âge » (p. 108) ; le déchiquètement des cadavres n'a nullement été pratiqué pour identifier le mort à Osiris, mais bien pour empêcher « une réincarnation toujours redoutée » (p. 117 ; p. 124). Bref, une étude excellente qui se recommande par la pondération du jugement autant que par la sûreté de l'information.

2. L'Inde aussi a été privilégiée. Elle est échue au très distingué professeur de l'université de Gand, M. de la Vallée Poussin. Comme on sait, le Bharatavarsha est, de toutes les régions du globe, celle qui fut la plus féconde en formations religieuses. C'est donc un tour de force que de ramasser en moins de soixante pages l'histoire compliquée de cette évolution. Et non seulement le tableau qui nous est présenté est clair et suffisamment complet ; on ne peut pas dire non plus que la réduction à laquelle il a été soumis en ait accusé les lignes à l'excès, ni qu'elle ait imposé aux idées et aux faits une précision qu'ils comportent dans l'Inde moins encore que partout ailleurs. M. de la



Vallée Poussin est passé maître dans l'art de nuancer l'expression de sa pensée et d'atténuer les affirmations trop crues. Il nous donne la sensation très nette de ce qu'il y a de mal assuré sur ce terrain, et de fuyant dans l'objet de son étude. Peut-être même pousse-t-il le scepticisme un peu loin quand il déclare « ingrate et inutile la tâche de l'historien des religions de l'Inde » (p. 261). Si l'on songe que l'histoire de ce pays prouve combien fut intense et profonde l'influence exercée par la littérature religieuse ou à demi religieuse, — les vieilles Upanishads, la Bhagavad-Gîtâ, Manu, d'autres textes encore, n'ont pas été seulement des témoins; ils ont puissamment contribué à façonner les cerveaux hindous, — on reconnaîtra qu'on a pourtant une prise sur cette pensée, et qu'il n'est pas absolument indispensable, pour comprendre le passé de l'Inde, « d'avoir si peu que ce soit vécu le présent qui en vient » (p. 238).

Voici comment M. de la Vallée Poussin se représente la longue évolution des religions indiennes. La période védique, caractérisée par la domination à peu près exclusive d'éléments d'origine aryenne, doit être mise à part; dans ces temps lointains, l'Inde aurait eu, si l'on peut dire, une religion vraiment religieuse, c'est-à-dire exempte à la fois de théosophie et de superstition. Mais le vieil esprit aryen s'altère au contact de races moins heureusement douées. Deux courants se forment et persistent à travers les siècles. L'un est brahmanique, l'autre sectaire. De part et d'autre, on aspire au salut, mais on cherche à le mériter ici par le « savoir », là par la dévotion. Aucun, d'ailleurs, n'est resté tout à fait fidèle à la vieille tradition védique. La croyance à la transmigration, dans le premier, la *bhakti*, dans le second, viennent, l'une probablement, l'autre presque certainement, de milieux qui ne sont ni brahmaniques, ni même aryens.

Ces diverses thèses sont fort intéressantes, et de bonnes raisons peuvent être invoquées en leur faveur. Elles soulèvent aussi de sérieuses objections. M. de la V. P. le sait aussi bien que personne; de là, l'accès de pessimisme scientifique auquel je faisais allusion tout à l'heure. Ce n'est pas à propos d'un rapide exposé qu'on peut discuter les arguments pour et contre. En tout cas, on approuvera sans réserve les pages où l'auteur montre que, théosophique et dévot, la religion de Çâkyamuni ne saurait être séparée des religions nées sur le terrain de l'hindouisme.

3. M. Dhorme est l'auteur de plusieurs livres qui ont été fort bien accueillis des assyriologues; il était donc tout à fait qualifié pour parler



des Babyloniens, et accessoirement des Syro-phéniciens. On ne s'étonnera pas de retrouver ici les mêmes idées maitresses qui avaient déjà inspiré son excellent manuel : seuls à ses yeux méritent le titre de dieux les êtres bienfaisants ; la vie babylonienne était toute pénétrée de piété et de dévotion ; magie et divination sont des intruses qui viennent après coup contaminer la vieille religion. Je remarque aussi que M. Dhorme ne croit pas à la localisation primitive des dieux. Toutes les cités se seraient unies en une foi commune, et auraient adoré les mêmes divinités groupées autour d'un dieu suprême qui semble avoir été appelé El, non pas seulement par les Babyloniens, mais aussi par d'autres peuples sémitiques. M. Dhorme reconnaît pourtant qu'il n'y a pas, à l'époque historique, la moindre trace d'un monothéisme primitif, et que, chez les Araméens, le premier rang n'appartient pas à El. — Comme les cultes babyloniens et assyriens sont traités dans un chapitre qui porte pour titre *les Sémites*, l'auteur a été amené, presque malgré lui, à réduire au minimum la part des Sumériens dans l'histoire de la civilisation mésopotamienne. Il atténue aussi grandement l'influence exercée par la Babylonie sur les Hébreux et l'Ancien Testament <sup>1</sup>. — Si je comprends bien ce qu'il dit, page 179, il voudrait qu'Adonis eût été « très tard » considéré comme un dieu qui ressuscite et dont on célèbre joyeusement le retour à la vie. De ce que notre documentation est tardive, on ne peut pourtant pas inférer que la fête le soit pareillement ; ce que nous savons d'Ishtar descendant aux enfers, et de l'exubérante allégresse avec laquelle on accueillait à Babylone la résurrection de Tammouz, nous oblige à penser que nous avons là au contraire un très antique élément de la croyance des Sémites païens. — Comment ce même Tammouz peut être à la fois le soleil (p. 161) et la divinité chtonienne par excellence (p. 178), c'est un mystère qui aurait besoin d'explication. — Dire au lecteur, p. 143 : Ishtar « porta l'arc et les flèches que portera plus tard le fils de Vénus », n'est-ce pas lui faire croire qu'Eros a hérité cet attribut de la Vénus babylonienne ? S'il s'en montre pourvu à partir du IV<sup>e</sup> siècle avant notre ère, la guerrière Ishtar n'y est assurément pour rien. — Et puisque Hathor fut toujours considérée comme une déesse solaire, il ne faudrait pas dire qu'on a fini par faire d'Ishtar une déesse lunaire et par l'identifier avec l'égyptienne Hathor<sup>2</sup>. — Mais c'est assez chercher chicane à l'auteur sur des points

1) Voir, en particulier, p. 131.

2) C'est d'Isis que les Grecs ont quelquefois, et sans doute à tort, fait une Séléné.



de détail. Reconnaissons bien vite que M. Dhorme s'est acquitté de sa tâche avec beaucoup de savoir et de conscience. Sur les croyances et les rites, sur les textes littéraires et sur les inscriptions, il a réussi à accumuler une foule de détails intéressants qui font de ce chapitre un des plus instructifs du volume.

4. Des questions importantes qui touchent au mazdéisme, il n'est aucune, je crois, dont M. Labourt n'ait dit au moins quelques mots dans son chapitre sur les Iraniens et les Perses : géographie, ethnographie, langues, histoire, littérature sacrée ; — les dieux, la morale, le culte, les croyances sur la vie d'outre-tombe ; — les controverses, enfin, sur la suite chronologique des transformations qui, d'un dualisme cosmique, ont fait sortir un dualisme moral et religieux. Constatons que l'auteur a surtout pris pour guides J. Darmesteter et le livre du Père Lagrange « la Religion des Perses » ; c'est indiquer tout de suite à quelle solution vont ses préférences dans le plus grave des problèmes posés à propos du mazdéisme. Il placerait, dit-il, entre le milieu du <sup>II</sup><sup>e</sup> siècle avant Jésus-Christ et l'ère chrétienne l'activité réformatrice des mages. Une date aussi tardive a l'immense avantage d'écarter toute possibilité d'une influence quelconque de la religion mazdéenne sur le judaïsme postexilique et, indirectement, sur le christianisme. Bien mieux, il ne saurait plus être question « de trouver au monothéisme hébreu, ce paradoxe surnaturel de l'histoire ancienne, un parallèle dans le système religieux dit zoroastrien ». Que, abstraction faite des traditions consignées dans l'Avesta lui-même, la langue de ce recueil, et tout particulièrement la langue des gâthâs, soit difficilement conciliable avec l'hypothèse d'une rédaction récente, c'est un obstacle qui n'arrête pas M. Labourt : l'argument tiré de l'ancienneté de la langue, dit-il, « n'est solide qu'en apparence, de l'avis du moins d'éranistes compétents » (p. 220).

D'autres points encore appelleraient de sérieuses réserves. Je ne puis signaler ici qu'un petit nombre d'entre eux. Sans doute, la morale zoroastrienne « n'a rien d'héroïque ni de transcendant » (p. 212) ; elle a, du moins, ennobli le travail en en faisant une loi et un devoir pie, en déclarant que labourer et détruire les bêtes malfaisantes, c'est se faire le collaborateur du bien dans la lutte contre le mal. — Le mazdéisme nous est présenté avec insistance (p. 219 ; 222 ; 226) comme foncièrement monothéiste : à la fois monothéiste et tardif, il est plus facile de le présenter comme tributaire du judaïsme et de la théologie chrétienne. Darmesteter, dont le témoignage est invoqué à ce propos,



a certainement beaucoup varié dans son attitude à l'égard de l'Avesta. Je ne crois pas cependant qu'il ait jamais méconnu le caractère nettement dualiste du système mazdéen. Et quand, exposant la thèse de Darmesteter, l'auteur ajoute : « On ne rencontre pas dans l'histoire des religions antiques (en dehors de la Thora et de ses dérivés), d'autres exemples d'un canon sacré et inspiré » (p. 219), c'est une énormité dont l'illustre savant est en tout cas bien innocent. — Il n'est pas tout à fait exact que nous connaissions la religion iranienne presque exclusivement par son livre sacré ; on sait quel parti Darmesteter a tiré de l'observation directe de la communauté parsie. — Personne n'ignore aujourd'hui que les Touraniens furent des nomades aryens ; c'est s'obstiner dans la vieille erreur accréditée par Max Müller que de dire : « Les Aryas ne sont ni sémites ni touraniens (au sens moderne du mot) » (p. 197). — L'idée que la constatation d'une parenté entre des langues est d'une importance quelconque pour « établir » la parenté des conceptions religieuses, vient, elle aussi, en droite ligne du même Max Müller (p. 198). — Si je ne me trompe, on pense aujourd'hui que le sens du mot Avesta est non pas *loi*, mais *base*.

5. Les deux notices sur l'Extrême-Orient et sur l'Islam sont dues à des savants qui jouissent d'une très grande autorité, MM. H. Cordier et Carra de Vaux. Je ne pense pas que ni l'une ni l'autre ajoutent beaucoup à leur réputation. Elles sont pour cela par trop incomplètes.

M. Cordier a probablement été gêné par les limites qui lui étaient tracées. De là les sacrifices auxquels il a dû se prêter. Rien sur le taoïsme ; l'éditeur nous assure que Lao-tsé et le *Livre des Bénédiction de la Voie* n'ont « rien qui puisse intéresser la plupart des lecteurs » ; ce n'était pas, que je sache, l'avis de Mgr. de Harlez. Rien non plus sur l'état religieux de la Chine contemporaine, sur la superstition et les rites populaires, sur les procédés de divination. Confucius, à lui seul, ou peu s'en faut, représente la Chine religieuse. Quant au Japon, une page fait l'affaire du Shinto ; les formes si curieuses que le bouddhisme a prises dans l'Empire du Levant sont passées sous silence. Il est juste d'ajouter que M. Cordier a utilisé d'une manière magistrale la feuille d'impression dont il pouvait disposer. Sur la vie de Confucius, sur sa doctrine, sur la littérature issue de son école, sur le culte qui se réclame de lui, le lecteur est, sinon abondamment, du moins sûrement renseigné.

Quant à M. Carra de Vaux, on a l'impression que, présentant une fois de plus le mahométisme au grand public, il n'a pas voulu répéter



ce qu'il avait déjà dit ailleurs, notamment dans son tout récent livre sur la doctrine de l'Islam. C'est pourquoi, sous le titre de « littérature musulmane », il ne fait guère que raconter, en grands traits, l'histoire des études relatives au Coran et à l'Orient musulman. Des réflexions sur la valeur religieuse de l'Islam occupent un autre tiers de cette courte monographie. Restent un peu plus de huit pages pour l'Arabie païenne, Mahomet et son œuvre, les conquêtes arabes, l'histoire du Khalifat, la décadence actuelle.

Deux remarques, encore. L'auteur a tenu à répondre directement à la question posée : où en est, à l'égard de l'Islam, l'histoire des religions? Sa réponse, plutôt inattendue, c'est qu'elle est à peu près arrivée au bout de sa tâche. A l'en croire, il ne resterait plus grand'chose à faire en ce domaine; tous les textes importants sont connus, édités, traduits; toutes les questions sont résolues; d'ailleurs, on fait assez vite le tour de cette religion. Ce jugement n'encouragera guère de jeunes orientalistes à prendre la succession des Stan. Guyard et des Barbier de Meynard. Il est heureux que, se demandant comment il faut former une bibliothèque d'ouvrages sur l'Islam, M. de Vaux propose tout un programme de livres à faire. Les futurs islamisants peuvent donc se rassurer; la besogne ne leur manquera pas.

Voici ma seconde observation. Soit dans le courant de son article, soit dans la liste bibliographique, M. de Vaux cite Savari (1786), Michaud (1811), Palla (1825), les guides Baedeker, Murray, Joanne; il n'a trouvé nulle part l'occasion de mentionner quelques-uns des savants qui font le plus grand honneur à l'orientalisme français, un René Basset, pour ne citer que ce seul exemple.

6. Il a fallu à MM. Bros et Habert une certaine dose d'abnégation pour qu'ils voulussent bien se charger des Celtes, des Germains et des Slaves. Cette tâche plutôt ingrate, ils l'ont faite avec beaucoup de conscience; ils ont collectionné, classé, complété les unes par les autres les bribes nombreuses, mais disparates et parfois contradictoires, que nous ont conservées les inscriptions et les écrivains de l'antiquité ou du moyen âge. Si tous les faits qu'ils ont réunis sont trop égrenés pour permettre de tracer un tableau, à plus forte raison de faire une histoire, ils donnent du moins une idée de ce qui a été déjà effectué dans ce domaine. C'est surtout vrai des Celtes, pour lesquels les deux auteurs avaient de fort bons guides dans les ouvrages d'A. Bertrand, de G. Dottin, de C. Jullian, de M. Déchelette. Les Germains, les Slaves surtout ont été moins favorisés. Le peu qu'on sait sur ces peuples n'a



pas toujours été utilisé. Ainsi, on cherche en vain une explication du mot *bogû*, bien intéressant, cependant. Et puisqu'on parle des Vilas<sup>1</sup>, pourquoi ne rien dire des Domovoï? En outre, quelques passages manquent vraiment de précision et de clarté. Je suis sûr, par exemple, que, trompés par le commencement de la page 394, les lecteurs non avertis croiront que des tribus celtiques se sont trouvées mêlées aux Ligures au nord-est de la Gaule; — il n'est pas juste de dire que Tacite assimile les *Slaves* aux Germains, puisqu'il parle seulement des *Aestii*; — Velléda étant une prêtresse des Bructères, on se demande ce que signifie cette phrase : « On connaît le nom des vierges Bructères et Velléda ».

7. Les mêmes savants, mais cette fois travaillant à part, ont donné au volume deux autres chapitres. M. Habert a parlé des Grecs; M. Bros a fait connaître la religion des primitifs, un sujet pour lequel des travaux antérieurs le qualifiaient particulièrement. L'un et l'autre procèdent par accumulation de brèves notices, et certaines de leurs pages semblent composées de fiches mises bout à bout. Voir, par exemple, le § 14 du chapitre I, et, dans le chapitre VII, les pages 313, sqq.; 337, sqq.

M. Bros résume clairement ce que l'on sait ou croit savoir sur les deux catégories de primitifs, primitifs de la préhistoire et peuplades sauvages. Les premiers sont du ressort des archéologues; pour les décrire, M. Bros a mis à contribution les livres de Cartailhac, J. de Morgan, Déchelette. Les non civilisés servent de champ de bataille à l'ethnographie. Plus on les étudie attentivement, plus ils apparaissent divers; plus aussi les solutions simplistes d'autrefois sont remises en question. M. Bros aurait dû, je crois, avertir ses lecteurs que certaines théories sont aujourd'hui plus controversées que jamais, le totémisme, par exemple. Il a été très affirmatif aussi sur la présence chez les sauvages d'une croyance en un dieu créateur et père. L'avenir nous dira si ce prétendu dieu suprême ne mène pas une existence purement mythologique, c'est-à-dire si sa fonction n'est pas de fournir une explication

1) C'est probablement une faute d'impression qui les fait appeler Velas. Remarquons en passant que les dernières feuilles du livre ont été mal corrigées. Bien des noms propres sont défigurés. Pomponius Mela, les Nornes, Ymir, le P. Cheikho, le prince de Teano, le professeur Mogk sont appelés Pamponius, Normes, Ynir ou Ymer, Cheïklo, Theano, Mock. Ce qui est plus grave, c'est qu'entre autres divisions des Slaves, on mentionne des prolates et des pomoriens; lire sans doute Polabes et Primoriens.



commode pour des institutions, des actes, des objets même dont l'origine se perd dans la nuit des temps. Comme la lumière n'est pas faite sur cet article, on comprend que l'auteur interprète les témoignages des voyageurs et des missionnaires dans le sens le plus favorable à l'hypothèse d'une révélation primitive. On comprend même à la rigueur qu'il tende à généraliser cette croyance pour tous les sauvages. Ce qui surprend davantage, c'est que, sans aucune preuve à l'appui, il la suppose aussi chez les peuplades de la préhistoire.

M. Habert partage en trois grandes périodes l'histoire de la religion grecque. Les débuts, dit-il, furent caractérisés par un mélange de naturisme et d'animisme, avec un culte fortement pénétré de magie. Plus tard, les dieux prennent, physiquement et psychiquement, un aspect de plus en plus anthropomorphique; de cette seconde phase du développement, Homère et Hésiode sont les témoins principaux. Puis vient la longue période classique, dans laquelle l'auteur distingue trois courants parallèles : d'une part les penseurs — poètes, historiens et philosophes —; à côté d'eux, la religion populaire, fidèle aux mythes, aux anciennes formes du culte public et du culte domestique, les mystères, enfin, où des âmes plus profondément religieuses cherchent à satisfaire leur besoin de savoir et à s'assurer le bonheur d'outre-tombe. L'avantage d'une pareille division des matières, c'est d'en faciliter l'exposition; son inconvénient, c'est d'être artificielle et de réunir ou de séparer ce qui parfois aurait dû rester distinct ou lié. Ainsi, sous le nom de courant populaire, M. Habert traite à la fois du grand culte national et de la religion populaire, du rituel olympien et du rituel chthonien, toutes choses que Miss J. Harrison nous a appris à distinguer soigneusement. En revanche, il eût été bon de montrer comment les poètes et les philosophes, prenant pour eux ce rôle d'éducateurs que le sacerdoce a été incapable de remplir, ont éveillé, entretenu ces idées, ces besoins qui chercheront une satisfaction dans les cultes mystiques et dans le syncrétisme.

M. Habert a rempli ces cadres d'une foule de faits instructifs et intéressants. Tout en rendant hommage à son zèle et à son érudition, il faut reconnaître qu'il a poussé un peu loin la recherche du détail. Ne cite-t-il pas, page 333, cinq divinités des potiers à peine mentionnées une ou deux fois dans des textes ou des monuments? Que de choses dont il aurait pu avantageusement soulager son exposé! A quoi bon parler des gorges et des sources sacrées de Comana en Cappadoce, de l'Ybriz (p. 315), de la grotte de Boghaz-Keui, en Galatie? Et pourquoi, à pro-



pos de l'union de la déesse-terre et de son époux au printemps, mentionner la castration des galles, comme s'il s'agissait là d'un rite hellénique ? Et puis, que d'assertions erronées ou aventureuses, que de négligences il y aurait lieu de rectifier ! Je ne puis citer que quelques exemples. On n'a pas le droit d'accuser le paganisme grec, pris en bloc, d'avoir conservé jusqu'à la fin « des procédés magiques qui impliquaient cette énormité que l'homme est plus fort que Dieu » (p. 345). — L'auteur raconte à deux reprises que la femme de l'archonte-roi ressuscitait chaque année Dionysos par le rapprochement des quatorze morceaux de son symbole (p. 312 et 342) ; c'est présenter une hypothèse de M. P. Foucart comme une vérité certaine et documentée. — Est-ce donner une idée exacte des temps héroïques que de dire que les épopées homériques sont des œuvres « profondément religieuses », et que « la religion est véritablement l'atmosphère dans laquelle vivent les hommes d'alors » (p. 317) ? — Le cycéon n'est pas composé d'eau et de farine, mais d'eau, d'orge et de pouliot. — La tragédie d'Antigone est de Sophocle ; p. 328, M. Habert semble l'attribuer à Euripide. — Ce n'est pas la 4<sup>e</sup> églogue de Virgile qui parle de métempsycose et de purification (p. 345), mais le 6<sup>e</sup> livre de l'Énéide. — L'époux de Déméter à Eleusis fut Pluton, et non pas Plutus. — Un lapsus plus grave, c'est d'appeler Thesmophories, au lieu d'Anthestéries, la grande fête athénienne de Dionysos (p. 342). — Que dire aussi de tant de mots estropiés ou mal transcrits : Andamie, Proesos, Methis Nibib, Sybille et sybillin, Hyakintos, Antesthéries, Jakkos, — fegaïos et Lucos, à côté de phytalmios et de Kronos, — extipiscine, maléfiste ? Si j'ai tenu à signaler ces taches, grandes et petites, c'est qu'elles déparent d'une manière bien regrettable un article qu'avec un peu plus d'attention l'auteur eût pu rendre tout à fait attrayant.

8. Il y a certainement plaisir à entendre l'éminent recteur de l'Université catholique entretenir ses lecteurs de la religion romaine. Alors même qu'on n'est pas d'accord avec lui sur la manière dont il la juge, dans son ensemble ou dans quelques-unes de ses parties, on fait son profit de bien des remarques justes et intéressantes, semées au cours de son exposé. Mais, comme son confrère M. Habert, M. Baudrillart aurait pu surveiller plus attentivement la rédaction et l'impression de son opusculé. Les inadvertances sont par trop fréquentes. Il parle d'une divinité Diduca, d'un Jupiter Dolichenius, quand il faudrait Educa (ou Edusa), et Dolichenus. Ennius expliquerait la mythologie suivant la méthode philosophique de *Pythagore* ; l'auteur a voulu dire évidem-



ment d'*Evhémère*. L'article *Magia* du Dictionnaire Daremberg et Saglio est attribué à Bouché-Leclercq; il est d'H. Hubert. « A Carthage, Virgo Caelestis se confond avec Cybèle » (p. 383); c'est avec Junon qu'elle a été identifiée. Isis et Sérapis n'ont pas eu de sanctuaire à Rome dès 220 avant J.-Chr. (p. 371); en 58, les consuls Pison et Gabinius faisaient encore chasser de Rome ces deux divinités. « Au temps de Mithridate, on amène la déesse de Comana... Puis, les orgies... des Bacchanales provoquent des mesures rigoureuses » (p. 371) : le S.-C. des Bacchanales est d'un siècle plus ancien que l'introduction du culte de la déesse cappadocienne. L'auteur est particulièrement malheureux avec les sacerdoces romains : le culte public n'était pas entre les mains du Rex sacrorum (p. 363), mais sous la surveillance du collège des pontifes; — ce ne sont pas les *Epulones* mais les Saliens qui méritèrent de passer en proverbe pour le luxe de leurs festins; — les Luperques ne célébraient pas Faune et Pan; — on parle de *quindecimviri* (lire *quindecimviri*), page 363, et six pages plus loin de *decemviri* sans avertir le lecteur qu'il s'agit d'un même collège en deux phases de son développement; — la note 2 de la page 363 concerne évidemment les *XVviri*, et non les pontifes; — l'art des augures n'est certainement pas d'origine grecque (p. 353).

M. Baudrillart met au nombre des interdits la défense faite au dictateur de monter à cheval (p. 360). C'est aller encore plus loin que Plutarque qui a interprété à tort la *lex curiata* par laquelle on autorisait le dictateur à monter à cheval pour se mettre à la tête de son armée. — Le silex avec lequel les fétiaux immolaient un porc est appelé par M. B. *Jupiter lapis*; cette identification doit être écartée, puisque Polybe nous apprend que, l'animal tué, les fétiaux jetaient bien vite la pierre derrière eux. — Il n'est pas juste de dire qu'à Rome le culte d'Isis « donna lieu parfois, avec ses fêtes nocturnes, à d'intolérables scandales » (p. 378).

On peut contester aussi, sur plusieurs points importants, la doctrine de M. Baudrillart. Il appelle panthéistique la conception que les plus anciens Romains se faisaient de la divinité. Il croit que le grand nombre des dieux élémentaires est l'effet d'une analyse poussée toujours plus loin. L'hénothéisme serait « la croyance à un principe divin unique, mal défini », et c'est à l'hénothéisme ainsi caractérisé qu'aurait abouti en fait la fusion des dieux sous l'empire. L'auteur oppose le Christ à Mithra et aux autres dieux sauveurs du paganisme; il déclare qu'il n'y a rien de commun entre le culte de ceux-ci et l'adoration de celui-là



(p. 386 et suiv.). C'est son droit. Mais la manière dont il raisonne dans ce morceau est d'un théologien, et non pas d'un historien.

La Rome païenne a été l'objet des jugements les plus contradictoires. Sabatier, dans sa *Philosophie de la Religion*, déclare que le mot de religion « nous vient du peuple le moins religieux de la terre ». Faisant siennes les appréciations de Polybe et de Salluste, M. Baudrillart dit au contraire qu'« il suffit d'ouvrir les yeux pour reconnaître à quel point la religion pénètre (chez les Romains) tous les actes de la vie morale » (p. 366). Comment expliquer cette divergence? et comment se fait-il que le théologien protestant et le théologien catholique aient au fond tous deux également raison? C'est qu'ils se font une idée fort différente de la valeur d'une religion. L'un, individualiste, s'est demandé si les croyances et les rites ont influé d'une manière quelconque sur la vie privée ou publique des citoyens de Rome. Or, il suffit de considérer trois types bien représentatifs, César, Cicéron et Auguste, pour être convaincu que ni César, grand-pontife, ni Cécéron, augure, ni Auguste, grand-pontife et membre des plus illustres confréries religieuses, n'ont jamais été mus dans leur conduite par une idée vraiment et proprement religieuse. Que, d'autre part, on considère la régularité et l'attention méticuleuses que ce peuple mettait dans ses rapports avec les dieux, on est tenté de souscrire au jugement prononcé par M. Baudrillart. En réalité, les Romains ont su partager leur existence en deux parties; et le domaine du religieux et celui du profane n'avaient pas à empiéter l'un sur l'autre. Au prix de certaines précautions, de consécration spéciales, d'actes soigneusement réglés et définis, on était quitte envers les dieux, et, du même coup, tout le reste se trouvait libéré. Mais une chose est bien certaine : les idées et les sentiments qui ont pris possession des Romains, qui leur ont fait accomplir une œuvre merveilleusement puissante, n'étaient pas de l'ordre religieux. L'antique cité, tout comme le Japon sous nos yeux, nous apprend que la religion n'est pas nécessairement le ciment social qui fait les grandes nations.

9. Comme introduction au livre publié par ses soins, M. l'abbé Bricouta exposé quels doivent être l'objet, les principes et la méthode de l'histoire des religions. Il y a là d'importantes déclarations dont nous avons à prendre acte. Elles nous font savoir dans quel esprit une école qui s'annonce elle-même comme catholique veut travailler à l'enquête ouverte sur les religions du globe.

Disons tout de suite qu'il y a d'excellentes remarques dans les pages relatives à la méthode. Qui ne s'associerait aux conseils de prudente



réserve donnés aux chercheurs? M. Bricout proteste à bon droit contre l'abus qu'on fait de certains termes transportés d'un peuple à l'autre, comme si les faits qu'ils sont censés couvrir étaient partout identiques. Il n'est pas scientifique de catégoriser sous le même nom de tabou ou de totem des phénomènes, en partie très différents, observés en Australie, dans l'Afrique ou même dans certaines sociétés européennes. Il n'est pas moins fallacieux d'emprunter au christianisme des mots comme *sauveur* ou *trinité*, *passion* ou *rédemption*, pour les appliquer à d'autres systèmes où ils ne sauraient avoir la même valeur.

M. Bricout ne revendique nullement pour ses coréligionnaires le monopole de l'histoire des religions. On doit même rendre justice à sa largeur et à son impartialité; car non seulement il cite des savants comme Jean Réville et G. Monod, mais encore il se réclame de leur autorité pour appuyer quelques-unes de ses observations. Sa thèse, c'est que les catholiques auraient grand tort d'abandonner à l'adversaire une discipline qui, entre leurs mains, peut « fournir aux apologistes chrétiens la matière d'un excellent chapitre » (p. 45).

Nul ne songe à contester aux catholiques le droit de s'occuper d'histoire des religions. Souhaitons, au contraire, qu'ils nous donnent un grand nombre de savants de l'envergure de Mgr. Duchesne et du P. Lagrange. Mais, dans la pensée de M. Bricout, il ne s'agit pas seulement d'accepter les personnes; il veut aussi qu'on ne récuse pas dès l'abord les savants catholiques, quand, interprétant les faits, ils font intervenir l'action de Dieu, les idées de révélation et de miracle. Par quelle sorte d'arguments il essaie de montrer que le surnaturel est directement observable et qu'il n'est pas scientifique de le nier, on me dispensera de le dire. On les trouvera tout au long, pages 37 et suivantes. Je me contenterai, pour finir, de faire deux constatations et une remarque.

Tout d'abord, les savants qui ont collaboré à ce premier volume, n'ont pas fait grand usage de la latitude qui leur était laissée. La plupart ont fait preuve d'une complète liberté d'esprit; ils se sont acquittés de leur tâche avec toute l'objectivité désirable.

Et puis, chez ceux en qui l'on perçoit une tendance apologétique, et chez M. Bricout lui-même, l'*a priori* se borne en fait à admettre que les peuples non chrétiens ou bien ont conservé quelques rares vestiges d'une révélation primitive, ou bien même ont pu se former, sur Dieu et sur la destinée humaine, des idées élevées sans doute, mais pourtant assez simples; si simples que « le mouvement *spontané* de la raison et



du cœur suffit à les susciter dans toute âme humaine » (p. 39). En somme, l'école prend pour elle le mot de Tertullien sur l'âme naturellement chrétienne; et c'est peut-être là le secret de la sympathie avec laquelle elle étudie la religion chez les peuples les plus dégradés.

Enfin, ces présuppositions sont d'autant plus inoffensives qu'on les proclame ouvertement.

Il était nécessaire de faire ces observations, ne fût-ce que pour rassurer ceux que le pavillon aurait pu inquiéter sur la valeur de la marchandise.

Paul OLTRAMARE.

---

JOHANNES HERTEL. — **Tantrākhyāyika**, die älteste Fassung des Pañcatantra, aus dem sanskrit übersetzt mit Einleitung und Anmerkungen. — Leipzig und Berlin, Teubner, 1909, 2 vol. in-8 de x-159 et iv-159 pp. — **Tantrākhyāyika**, die älteste Fassung des Pañcatantra, nach den handschriftlichen Rezensionen zum ersten Male herausgegeben (*Abhandlungen der K. Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen, Phil.-hist. Klasse, N. F., xii, 2*). — Berlin, Weidmannsche Buchhandlung, 1910, 1 vol. in-4, xxviii-186 pp. et une planche.

Tous les folkloristes savent que le Pañcatantra est passé en Occident grâce à la traduction qu'en fit faire en pehlevi, vers le milieu du vi<sup>e</sup> siècle, le roi sassanide Khosru Anusirvân. Si nous en croyons la plus ancienne des légendes arabes sur l'origine de cette traduction, le roi de Perse, curieux de la science indienne, comme il l'était de la science grecque car il fit traduire Aristote, eut la fantaisie de posséder certain livre de morale pratique, non dénommé, qui passait pour être particulièrement utile aux princes et pour jouir d'une grande réputation dans les cours de l'Inde. Il envoya donc dans l'Inde le médecin Barzûyeh avec mission de lui rapporter une traduction de ce livre ainsi que plusieurs autres ouvrages qui manquaient à sa bibliothèque. Barzûyeh, nous dit-on, eut beaucoup de peine à s'en procurer un exemplaire, qu'il traduisit à la hâte, non sans difficulté. Sur cette version pehlevie, aujourd'hui perdue, furent faites vers 570 une traduction syriaque et vers 750 une traduction arabe, que nous possédons encore. C'est le livre connu sous le titre de *Kalilah et Dimnah* ou *Fables de Pilpay*. De la version arabe viennent directement ou par intermédiaires



les traductions en diverses langues qui se sont répandues dans toute l'Europe et dont la plus notable est le *Directorium humanae vitae* de Jean de Capoue (vers 1275). La fortune exceptionnelle de ce trésor de fables, qui a contrebalancé sinon dépassé celle des fables ésopiques et de leurs dérivés latins, a depuis longtemps attiré l'attention sur lui. Son histoire n'est plus à faire. Benfey en a posé les grandes lignes d'une manière définitive dans son *Pantschatantra* (1859) et dans son Introduction à la traduction de l'ancienne version syriaque par Bickell (1876) et, depuis, une multitude de travaux en ont élucidé les détails. Si je rappelle ces faits très connus, c'est pour pouvoir préciser la nature du problème auquel s'est attaqué M. J. Hertel.

Le contenu, sinon la forme littérale, de la version pehlevie se reconstitue d'une manière assez satisfaisante grâce à l'ancienne version syriaque et à la version arabe. Cette dernière ne nous est pas parvenue dans de très fidèles recensions, mais comme, vers le début du XII<sup>e</sup> siècle, elle fut traduite en hébreu, sur un bon manuscrit arabe, par un certain Joël, que l'œuvre de Joël est partiellement conservée et qu'elle a été mise en latin par Jean de Capoue, nous disposons d'un ensemble de documents suffisant. Ce n'est pas à dire qu'il ne reste aucun doute sur les détails. Rien que pour déterminer avec précision le texte authentique de Jean de Capoue, lequel, en plus d'un passage, doit presque tenir lieu d'original, on est aux prises avec maintes difficultés. Qu'on lise à cet égard le compte-rendu que G. Paris a consacré à l'édition du *Directorium humanae vitae* de M. L. Hervieux (dans sa collection des *Fabulistes latins*)<sup>1</sup>. Mais même avec ces réserves, la version de Barzûyeh est assez connue par ses plus anciens représentants pour permettre une comparaison détaillée et une histoire précise de ses dérivés moins immédiats et plus modernes. Dans l'étude comparative des versions de *Kalilah et Dimnah*, sur la base de l'original pehlevi, on n'a affaire qu'à des textes suffisamment datés en général, dont la filiation est incontestable; on aboutit à des résultats sûrs, dont l'essentiel est acquis depuis longtemps.

Les choses changent du tout au tout quand on veut remonter au delà de Barzûyeh et tenter de faire l'histoire de l'original indien. Ceci seulement est sûr : le livre qui excita la curiosité du roi de Perse et que traduisit Barzûyeh était celui qui est devenu célèbre dans l'Inde sous le nom de *Pañcatantra*; le traducteur y a ajouté des sections supplémen-

1) *Journal des Savants*, 1899, pp. 209 et suivantes; 581 et suivantes.



taires venues sans doute des « autres livres » dont parle la légende arabe; enfin le Pañcatantra authentique ne s'est pas conservé dans l'Inde. Or, les représentants indiens du Pañcatantra ne sont pas des recensions légèrement divergentes d'un même original; ce sont des livres notablement différents les uns des autres par l'étendue, par le contenu aussi et par l'ordre des matières. La version pehlevie, au moins dans celles de ses sections qui correspondent au Pañcatantra, a autant de valeur documentaire que les livres indiens se réclamant du même original. On pourrait même soutenir, et c'est pourquoi Benfey attachait tant d'importance à cette version, qu'elle en a davantage. Aucune des recensions indiennes en effet, réserve faite du *Tantrâkhyâyika* que nous donne aujourd'hui M. J. Hertel, ne peut passer pour lui être antérieure. La seule qui parût avoir le droit d'être regardée comme telle était l'abrégé du Pañcatantra qui figure dans le Kathâsaritsâgara de Somadeva et dans la Brhatkathâmañjarî de Ksemendra. Si ces deux poètes, qui ont abrégé en sanskrit le même ouvrage prâkrit, avaient eu réellement sous les yeux la Brhatkathâ de Gunâdhya, leur abrégé du Pañcatantra représenterait une recension très ancienne, remontant jusque vers le temps des Andhras. Mais aujourd'hui il est démontré — du moins tenons-nous, M. Hertel et moi, la chose pour acquise — qu'ils ont abrégé une compilation cachemirienne très postérieure à la Brhatkathâ et que cette dernière ne contenait nullement le Pañcatantra; leur abrégé, sans perdre toute importance, n'a donc plus droit à aucune prééminence de principe sur les autres recensions du Pañcatantra. Comparer ces recensions entre elles et avec la version pehlevie, débrouiller l'écheveau compliqué des coïncidences et des divergences qui s'entrecroisent, localiser et dater les textes, en établir la filiation est une entreprise ardue. Benfey l'avait tentée, mais il était pauvrement muni de documents indiens. M. J. Hertel la reprend, sur la base des matériaux découverts depuis et dont beaucoup lui doivent d'être venus au jour. Depuis plus de dix ans il a accumulé les travaux d'approche<sup>1</sup>; aujourd'hui il en groupe les résultats dans son Introduction au Tantrâkhyâyika et formule ses conclusions.

Dans l'intérêt des folkloristes il ne sera pas inutile de résumer ici

1) Bibliographie des travaux consacrés par M. J. Hertel au Pañcatantra dans le *Journal Asiatique*, X, xiv (1909, 2) p. 531 sous la signature de M. S. Lévi.



les données tant anciennes que nouvelles qu'ils peuvent, à mon avis, tenir pour certaines.

1° D'une même recension du Pañcatantra sont issus : 1° la version pehlevie ; 2° le *textus simplicior* (auquel, par excellence, on a l'habitude d'attacher le nom de Pañcatantra, ce en quoi on a tort), dont la meilleure édition est celle de Kielhorn et Bühler et la meilleure traduction celle de L. Fritze ; 3° un *abrégé* aujourd'hui disparu mais représenté par la recension méridionale du Pañcatantra antérieurement publiée par M. Hertel<sup>1</sup>.

La version pehlevie, dans la mesure où l'on peut en reconstituer la teneur, est digne d'être prise en considération quand elle coïncide avec une recension indienne relativement exempte d'interpolations comme le Pañcatantra du Sud ; mais c'est une compilation dont huit sections sur treize n'ont jamais appartenu au Pañcatantra ; en outre elle a remplacé l'introduction primitive par l'histoire d'un roi Devaçarman et de son pandit Vidyâpati (d'où Bidpaï, Pilpay), probablement imaginée par le pandit qui a aidé Barzûyeh pour masquer une lacune initiale de son manuscrit (cette explication n'est qu'une hypothèse, d'ailleurs séduisante). Le *textus simplicior* est l'œuvre d'un jaïna inconnu et date au plus tôt du milieu du ix<sup>e</sup> siècle ; l'auteur a pris les plus grandes libertés avec le texte de l'original, changeant, remaniant et interpolant à plaisir ; il a fait de notables emprunts au nitiçâstra de Kâmandaki ; son travail est en somme quelque chose d'entièrement nouveau. L'*abrégé* représenté par le Pañcatantra du Sud respecte beaucoup de stances mais réduit fortement la prose, tout en conservant la plupart des parties : c'est une réduction à l'usage de la jeunesse. Le Hitopadeça de Nârâyana, qu'il convient de mentionner à cause de sa célébrité, a le même caractère. Rédigé au Bengale probablement et à une date tardive, non antérieure au xiv<sup>e</sup> siècle peut-être, ce livre, bien que fondé sur l'*abrégé* du Pañcatantra, présente un remaniement si total qu'il mérite à peine d'entrer en ligne de compte. La recension du Sud a eu une assez grande fortune : remaniée dans les langues du Dekkhan, enrichie de récits d'une autre origine, elle subsiste en de multiples dérivés ; c'est de trois de ceux-ci qu'est extraite la compilation publiée en français, en 1826, par l'abbé Dubois sous le titre de Pañcatantra.

2° D'une autre recension du Pañcatantra, voisine de la précédente,

1) Das Südliche Pañcatantra, *Abhandlungen der K. Sächsischen Gesellschaft der Wissenschaften, Phil.-hist. Klasse*, XXIV, v.



est issu l'extrait inséré dans la compilation cachemirienne en paicaci (dont le nom fut, je crois, Brhatkathâsaritsâgara) qu'ont abrégée Somadeva et Ksemendra. Ce dernier semble avoir utilisé en outre un manuscrit de ce Tantrâkhyâyika dont il va être question. Il faut lire son extrait dans l'édition (avec traduction) qu'en a donnée L. von Mankowski<sup>1</sup>.

3° En face de ces deux recensions, que M. Hertel ramène à l'unité en leur assignant une source commune, il en existe une autre représentée par le Tantrâkhyâyika. Enfin, sur le Tantrâkhyâyika d'une part, sur le *textus simplicior* de l'autre, sans compter d'autres sources populaires, est fondé le Pañcatantra de Pûrnabhadra, moine jaina qui écrivait à la fin du xii<sup>e</sup> siècle. C'est le *textus ornatior* de Kosegarten, qui n'en a donné que le début. Nous le possédons aujourd'hui en entier dans une excellente édition due aussi à M. Hertel (*Harvard Series*, XI) et dans la traduction allemande de R. Schmidt, faite sur les manuscrits. Le Pañcatantra de Pûrnabhadra est un travail nouveau, original dans une assez large mesure, qui ne peut en aucune façon être pris comme représentant de l'ancien Pañcatantra.

Il n'en est pas de même du Tantrâkhyâyika. Ce livre, que M. Hertel a découvert et dont il nous donne une édition et une traduction très bien faites, est, parmi toutes les recensions indiennes, la plus fidèle à l'original. J'indiquerai tout à l'heure quelques réserves sur certaines conclusions de M. Hertel, mais sur la valeur supérieure du Tantrâkhyâyika je me déclare absolument convaincu. Les conséquences sont assez importantes. Le Pañcatantra originel était un livre de *nîti* (conduite pratique). Le titre même l'atteste : l'abbé Dubois, quand il rendait *tantra* par « ruse » était presque dans le vrai. Ce n'était pas une compilation inorganique de fables mais une composition littéraire arrangée selon le mode qui s'est beaucoup répandu, du « conte à tiroirs », avec son introduction (*kathâ mukha*) et ses histoires-cadres. Il comprenait cinq livres : le doute sur ce point n'est guère possible puisque l'introduction est commune au Tantrâkhyâyika et à l'autre recension et qu'elle mentionne ce chiffre. L'idée de présenter des axiomes de morale pratique, illustrés d'exemples, dans le cadre d'une composition littéraire, de fondre le *çâstra* avec l'*âkhyâyika* était sans doute une originalité de l'auteur. La *nîti* étant une des branches de l'éducation traditionnelle, il y a lieu de croire que l'ouvrage fut réellement composé pour servir à l'éducation de jeunes princes et en même

1) Der Auszug aus dem Pañcatantra in Kshemendras Brihatkathâmañjari, Leipzig, O. Harrassowitz, 1892.



temps, quoique ceci soit beaucoup plus douteux, pour leur donner des modèles de bon langage, de style, voire de métrique à apprendre par cœur. Sur l'auteur nous ne savons rien. Selon l'introduction, le « récitant » est Visnuçarman ; ce nom est un synonyme de Visnugupta, autre nom du politique Cānakya, le ministre de Candragupta le Maurya, célèbre pour avoir composé un traité de *nīti* ; mais Visnuçarman, dans le Pañcatantra, n'est pas autre chose qu'un personnage de la fiction. Il nous faut renoncer aussi à savoir la date exacte du Pañcatantra. Le *terminus a quo* est l'époque de Cānakya (vers 300 avant notre ère), le *terminus ad quem* est le milieu du *vi*<sup>e</sup> siècle, époque de la traduction pehlevie. On doit se rapprocher de la première de ces dates beaucoup plus que de la seconde. Il a fallu du temps pour que le Pañcatantra atteignit cette grande réputation, même hors de l'Inde, qui engagea le roi de Perse à s'en procurer un exemplaire. En outre, la comparaison des versions prouve que la traduction pehlevie a été faite sur une recension déjà éloignée de l'original. Enfin le Tantrākhyāyika montre un style simple, avec des ornements de bon aloi qui fleurent l'archaïsme. Cette raison, quoique toute de sentiment, invite à faire remonter le Pañcatantra assez haut, et ceci a pour l'histoire de la littérature indienne une importance sur laquelle je n'ai pas à insister dans cette Revue.

En somme, ce que les folkloristes doivent retenir, c'est que le Pañcatantra ne saurait guère être postérieur au début de notre ère (M. Hertel parle du *ii*<sup>e</sup> siècle avant), que le Tantrākhyāyika leur en donne l'image la moins infidèle et que, pour la filiation des recensions indiennes, M. Hertel est le plus sûr des guides. Convient-il d'aller plus loin et de dire que le Tantrākhyāyika est le Pañcatantra original lui-même ou presque ? C'est ici que je ne saurais plus suivre sans inquiétude M. Hertel. Que le Tantrākhyāyika soit assez fidèle, je le crois. Parmi les arguments de M. Hertel, il en est un que je juge décisif, celui qu'il tire de la comparaison détaillée des contes selon les diverses recensions. Il l'a faite minutieusement pour l'histoire du singe et du dauphin qui ouvre le livre IV ; je l'ai poursuivie par curiosité sur d'autres morceaux de moindre étendue ; le doute n'est pas permis : c'est la version du Tantrākhyāyika qui est la meilleure, qui explique même les autres, conséquemment qui suit le plus exactement l'œuvre primitive. Mais de là à conclure à l'identité du Pañcatantra et du Tantrākhyāyika, il y a un grand pas et fort risqué. Il faudrait admettre que le Pañcatantra a été dès l'origine rédigé en sanskrit. Les arguments qu'accumule M. Hertel en faveur de cette thèse témoignent de sa grande érudition



et de son habileté dialectique mais démontrent qu'elle n'est pas insoutenable, rien de plus. Que le sanskrit ait été la langue des cours dès l'époque de Candragupta, je n'en crois rien ; qu'un *nītiçāstra* ait dû nécessairement être rédigé en sanskrit, c'est peut-être aussi douteux. Enfin, même dans cette hypothèse, le *Pañcatantra*, *nītiçāstra* de forme plaisante, n'était pas une œuvre didactique d'un ordre si relevé que l'emploi du sanskrit s'imposât pour l'écrire. Je crains qu'en liant cette thèse à sa démonstration des mérites intrinsèques du *Tantrākhyāyika*, M. Hertel n'affaiblisse ce qu'il y a de vraiment solide dans ses conclusions. N'oublions pas que le *Tantrākhyāyika* est un texte anonyme, qu'il ne renferme aucune donnée positive sur l'antiquité de sa date. Qu'un jour celle-ci se révèle comme plus tardive que ne le croit M. Hertel, le savant édifice élevé par lui sera-t-il ruiné ? Pas du tout, mais à la condition de ne voir dans le *Tantrākhyāyika* qu'une recension particulière, la plus fidèle, sinon la plus ancienne du *Pañcatantra*. Pour que cela demeure vrai, il n'est pas nécessaire d'admettre que le *Pañcatantra* original était en sanskrit. Je crois utile de réserver l'hypothèse qu'il a pu être écrit en un *prākṛit* et j'avoue que, pour des raisons de convenance générale, cette hypothèse a mes préférences.

Je n'entrerai pas dans la discussion des questions secondaires que M. Hertel traite avec beaucoup de science et de subtilité, comme celle du pays d'origine du *Pañcatantra* : le *Tantrākhyāyika* ne s'étant conservé que dans des manuscrits en écriture *çaradā*, laquelle est cachemirienne, c'est le Cachemire que M. Hertel assigne comme patrie au *Pañcatantra* et il s'efforce de confirmer cette localisation en établissant que les animaux qui apparaissent dans les fables appartiennent à la faune cachemirienne ; aucun de ces arguments n'est décisif. Mais je dirai mon opinion sur une question toujours controversée, celle de l'origine bouddhique du *Pañcatantra*. M. Hertel est nettement contre et ses arguments sont solides : défaveur des « *nītiçāstra* » dans la morale bouddhique, qui les condamne formellement, absence de toute trace d'inspiration bouddhique dans le *Pañcatantra* primitif, au contraire traces non équivoques de brâhmanisme ; la section où Benfey reconnaissait l'esprit bouddhique est postérieure et due aux remanieurs jâinas. Voilà des preuves ! Et cependant, qui s'est abondamment servi, servi jusqu'à l'abus, des fables d'animaux dans un but d'édification morale et religieuse, sinon les bouddhistes, comme le montre leur *jâtaka* ? On dira que les fables sont plus vieilles que le bouddhisme, et cela est vrai ; mais sans l'usage qu'en ont fait les bouddhistes, est-il



probable qu'on eût conçu l'idée de les faire servir à un enseignement systématique de la sagesse pratique? Je tombe d'accord avec M. Hertel que le Pañcatantra n'est pas bouddhique, en ce sens qu'il n'a rien d'un livre sectaire, qu'il est laïque, autant que ce mot impropre peut s'employer quand il s'agit de choses indiennes, mais je n'irai pas jusqu'à nier que l'exemple de l'enseignement bouddhique ait pu l'inspirer. Dès lors, qu'il ait été écrit par un brâhmane ou par un bouddhiste, cela n'a pas grande importance, et nous n'en pouvons rien savoir; l'un ou l'autre, en l'occurrence, faisait œuvre purement « profane »; il n'est ni étonnant qu'un brâhmane ait pu emprunter aux bouddhistes l'idée d'utiliser les fables d'animaux pour un enseignement didactique, ni scandaleux qu'un bouddhiste, quand il s'agissait d'éducation de princes, ait laissé sa doctrine à la porte de la salle d'étude et se soit même servi, dans son texte, des formules brâhmaniques courantes.

Je ne voudrais pas laisser le lecteur sous l'impression de ces réserves, qui sont moins une critique qu'une mise au point. Il faut redire combien les livres de M. J. Hertel seront précieux pour les folkloristes. Il y trouveront une riche et précise documentation; je leur signale notamment un tableau des fables parallèles à celles de l'ancien Pañcatantra. Ce sont des travaux d'excellente philologie. Si certaines des solutions préconisées par M. Hertel nous ont paru trop absolues, cela ne nous a pas empêché d'adhérer à sa thèse générale. Il a renouvelé l'étude du Pañcatantra, nous a fait voir clair dans son histoire compliquée. Un nom se présente à la mémoire quand on cherche à qui l'on peut dignement le comparer, celui de Benfey, et c'est un grand honneur.

F. LACÔTE.

---

J. SPIETH. — **Die Religion der Eweer in Süd-Togo** (*Religions-Urkunden der Völker*, publiées par Julius Böehmer, IV<sup>e</sup> série, vol. II. — Leipzig, Dieterich, 1911, 1 vol. gr. in-8<sup>o</sup> de 316 p., 9 mark).

La collection des *Religions-Urkunden der Völker*, dont ce volume fait partie, a pour but de porter à la connaissance du public les principaux textes et documents des différentes religions dans de bonnes traductions allemandes confiées aux spécialistes les plus compétents dans chaque ordre d'études. Nul n'était plus capable de mener à bien cette tâche en ce qui concerne les Ewe du Togo méridional que l'auteur du



beau livre intitulé *Die Ewestämme* (Berlin, Reimer, 1906). Il ne pouvait naturellement s'agir ici, comme lorsqu'il s'agit des Hindous ou des Chinois, de la traduction de livres sacrés ou d'écrits canoniques. M. Spieth a dû se contenter de grouper et de coordonner, en faisant la plus petite possible la part de l'interprétation et de la systématisation, les rapports oraux des indigènes sur leurs croyances. Malheureusement on ne distingue pas nettement la plupart du temps son apport personnel, de sorte que nous avons affaire dans ce livre plutôt à un traité de théologie Ewe qu'à des *Urkunden* proprement dites. D'autre part, la crainte de causer à ses informateurs indigènes de graves ennuis de la part de leurs compatriotes a empêché M. Spieth de les nommer, d'indiquer leur condition sociale, de localiser leurs rapports, ce qui en diminue la valeur. Malgré ces réserves, il faut reconnaître que par les détails et les précisions où il entre, le nouveau livre de Spieth complète de la façon la plus heureuse les renseignements que contenait son précédent ouvrage sur le système religieux des Ewe. M. Spieth décompose ce système si complexe en trois éléments : culte des divinités, culte du trō, culte des esprits auquel il rattache la magie et la croyance aux *adze*. L'énumération très complète qu'il fait des différents trōwo permet de préciser la notion du trō dont il ne s'est pas assez soucié de donner une définition précise (p. 6, 8, 37) : c'est ainsi qu'il passe successivement en revue à ce point de vue le ciel, le soleil, la lune, les étoiles (46-54), l'espace (54), la terre prise comme tout et les espaces privilégiés (64-69, ex. : Aguyo, un territoire situé près du mont Akpa et au culte duquel un prêtre est attaché; tel ou tel monticule ou nid de termites dans la brousse); les monts et les rochers, pourvus pour la plupart d'une généalogie (69-83); les sources, les rivières les étangs (83-105); les arbres, les forêts, les fruits; certains objets comme Segā, un morceau de fer dont on ne sait pas au juste s'il a été forgé par les hommes ou s'il est tombé du ciel, mais qui s'est choisi des prêtres; une figure de bois représentant un homme et qui semble être l'objet d'un culte particulier de la part des pêcheurs (117); pour chacun des trōwo Spieth donne autant que possible son origine, sa généalogie, son siège, ses pouvoirs, indique les personnes qui lui sont consacrées, leur choix et le mode de consécration, leurs obligations (le prêtre de chaque trō est soumis à des interdictions alimentaires spéciales (p. 40)), les pratiques particulières dont le faisceau constitue le culte de ce trō. Il distingue, outre les trōwo indigènes les trōwo d'origine étrangère (p. 145-164) et ceux qui sont des produits de la magie (164-171). Le



chap. III est consacré aux confréries religieuses (que Spieth appelle sociétés secrètes) : il décrit successivement le culte plus proprement dahoméen de Gewe et l'institution de la mantique et d'un ordre des devins (p. 189-225). Le chap. IV, sur l'animisme et le culte des esprits (qui contient des renseignements intéressants sur l'imposition des noms, p. 229 sq.; et sur l'anthropologie religieuse des Ewe 231 sq.) est suivi d'un chapitre très important sur la magie publique et secrète, sur son rôle dans la vie de l'Ewe (252), sur l'activité du magicien (talismans contre les mauvais trōwo, le mauvais œil et les fantômes, 265; talismans de combat, de guerre, et de justice; l'amitié se conclut au moyen d'un repas magique (274), les pouvoirs magiques ne peuvent être acquis que par transmission (cf. p. 12), notamment par le mélange du sang et de la salive de celui qui vend et de celui qui achète les pouvoirs magiques). M. Spieth publie à la suite de ce chapitre V un récit de la vie d'un magicien par lui-même (276-286) et un chant magique. — Les rapports de la vie religieuse avec l'ensemble de la vie sociale sont à l'occasion mis en lumière (par ex. : p. 3, influence de l'histoire politique; p. 9, M. Spieth remarque que l'organisation et notamment la hiérarchie des trōwo est calquée sur celle de la société humaine; le rapport du prêtre à son trō est exactement celui de la femme à l'époux, il est choisi par le trō comme la femme par l'époux, il nettoie la maison et fait la cuisine, son nom est trōsi (femme du trō); nombreux sont les renseignements sur le sacerdoce, sur les tabous auxquels est soumis le prêtre de Mawu et sur les prestations qu'il doit au trōsi, sur les épreuves qu'il doit subir etc. — L'ouvrage est précédé d'une introduction sur le pays, le peuple, la mythologie, la religion et la morale des Ewe; il est accompagné d'une bonne table des matières et d'un index commode.

E. LASKINE.

L. R. FARNELL. — **The cult of the greek States**, t. V, Oxford, Clarendon Press, 1909.

En 1909, M. Farnell a terminé, par la publication du 5<sup>e</sup> volume de son ouvrage intitulé *The cult of the greek States*, l'œuvre considérable qu'il a entreprise il y a une vingtaine d'années. Sans doute, ce n'est ni toute la religion grecque, ni l'histoire complète du sentiment religieux en Grèce qu'il a exposée; mais le titre même, adopté par lui, devait



avertir les lecteurs de la portée plus restreinte du sujet traité. Les cultes des états grecs, ce sont les cultes officiels des diverses cités helléniques, et M. Farnell reconnaît qu'il a dû exclure de ses recherches d'une part la discussion de certaines spéculations plus philosophiques que religieuses, d'autre part les cultes privés et mystiques des périodes alexandrine et romaine. Mais il ajoute, fort justement, que dans l'histoire des cultes officiels se reflète, mieux que partout ailleurs, la vie du peuple grec, avec ses migrations et ses établissements, son organisation domestique, rurale et urbaine, enfin ses progrès dans les domaines du droit, de la morale et de l'art.

D'un bout à l'autre du grand œuvre aujourd'hui terminé, la conception du sujet et la méthode sont demeurées fermes et immuables. M. Farnell, après avoir longtemps hésité, s'est décidé à envisager séparément chacun des cultes qu'il étudiait et à donner comme titres à presque tous les chapitres de son ouvrage les noms des divinités auxquelles ces cultes étaient rendus. Le caractère profondément anthropomorphique de la religion grecque, pendant sa période de plein épanouissement et de plus grande originalité, justifie parfaitement cette conception du sujet. On sait que le 1<sup>er</sup> volume est consacré, après trois chapitres préliminaires (*Introduction*; — *L'âge aniconique*; — *L'âge iconique*) aux cultes de Cronos, Zeus, Héra, Athéna; les volumes II, III et IV renferment dans l'ordre suivant, les études sur les cultes d'Artémis, Némésis, Adrasteia, Hekatè, Eileithya, Aphrodite (t. II); — de Gè, Déméter et Korè Perséphone, Hadès Plouton, la Mater Deum et Rhea Cybèle (t. III); — de Poseidon et d'Apollon (t. IV). Dans le tome V et dernier il est question des cultes d'Hermès, de Dionysos, d'Hestia, d'Héphaistos, d'Arès, et de quelques cultes moins importants, groupés sous la rubrique *Minor Cults*, cultes des forces naturelles, Hélios, les Nymphes, Pan, les Muses, etc.

La méthode, appliquée par M. Farnell, est digne de toute louange. Sans doute, dans la Préface du 5<sup>e</sup> volume, l'auteur écrit : « J'espère avoir prouvé que je n'ai été réfractaire ni aux critiques utiles dont mon œuvre a pu être l'objet, ni aux théories nouvelles qui, pendant ces dernières années, ont fait apparaître sous un jour nouveau les problèmes relatifs aux religions antiques. » Mais, ce qui fait à nos yeux la valeur incomparable de l'œuvre accomplie par M. Farnell, c'est qu'à aucun moment de sa discussion il ne perd le contact avec les documents de l'époque et du pays dont il étudie la religion; jamais il ne s'écarte de ce terrain solide, le seul sur lequel on puisse élever une



construction durable. La disposition matérielle de son livre traduit, pour ainsi dire, cette préoccupation primordiale et constante. Les références et l'indication précise de tous les lieux de culte sont fournies, pour chaque divinité ou pour chaque groupe de divinités, immédiatement après le chapitre ou les chapitres consacrés à cette divinité ou à ce groupe de divinités. Les documents, sur lesquels est fondé le développement, sont, d'abord et avant tout, les textes antiques, soit littéraires soit épigraphiques, et les monuments d'archéologie soit architecturale soit figurée. Le tome V renferme précisément l'histoire d'un culte, à propos duquel maints historiens de la religion grecque se sont laissé entraîner fort loin de la stricte méthode historique, je veux dire le culte de Dionysos. M. Farnell ne suit pas leur exemple. C'est dans les documents antiques qu'il cherche les éléments à l'aide desquels il tente de retracer ce qu'étaient en Thrace le culte et la légende du dieu que nous connaissons sous le nom grec de Dionysos. Lorsqu'il a tiré de ces documents tout ce qu'ils contiennent, il ajoute : « L'esquisse que nous venons de présenter peut être complétée par la description d'un rite, encore aujourd'hui observé par les Grecs chrétiens, vers la fin du Carnaval, dans les environs de Viza, l'antique Bizye, la capitale des rois thraces. Les détails de cette cérémonie, qui ont été récemment publiés, sont d'un intérêt et d'une valeur considérables pour qui étudie le culte dionysiaque..... » Cette méthode est profondément différente de celle qu'on emploie souvent sous le nom de méthode comparative : ici la comparaison se justifie parce que le rite moderne envisagé se pratique dans le même pays ; trop souvent les comparaisons, invoquées comme arguments, portent sur des pays, des races, des civilisations qui n'ont eu entre elles ni contact ni ressemblance. Encore M. Farnell n'a-t-il recours que rarement et avec la plus grande prudence à des comparaisons si mesurées. Il en présente les résultats comme des hypothèses ; il a trop le sentiment de la vraie méthode et de ses exigences pour asséner de tels résultats sur la tête de ses lecteurs comme d'irréfutables et intangibles certitudes.

Dans son ensemble, l'œuvre, entreprise et menée à bien par M. Farnell avec une telle unité de conception et de méthode, prend place, à côté de la *Griechische Mythologie und Religionsgeschichte* d'Otto Gruppe, parmi les synthèses les plus importantes qui aient été publiées sur la religion grecque. C'est en outre un admirable instrument de travail pour quiconque veut étudier et approfondir tel ou tel point particulier. Les *Références* et les *Listes géographiques des lieux de*



*culte*, qui suivent l'exposé des idées de l'auteur sur chacune des divinités dont il s'occupe, permettent de se reporter de suite aux documents, de les vérifier, d'en contrôler le commentaire et l'interprétation. On ne saurait trop louer la valeur et la belle tenue scientifique d'un tel ouvrage.

J. TOUTAIN.

---

C. PIEPENBRING. — **Jésus et les apôtres**. — Paris, E. Nourry, 1911, 1 vol. in-12 de vii-329 pages. Prix : 5 francs.

M. Piepenbring est l'auteur, entre autres ouvrages, d'un excellent petit livre de vulgarisation intitulé *Jésus historique* (voir *Revue*, t. LX, p. 117). Le volume que nous annonçons aujourd'hui est destiné à lui faire suite. Il est digne de son devancier. La thèse que défend M. Piepenbring est qu'il ne faut pas confondre l'évangile de Jésus avec la théologie apostolique, par quoi il entend la théologie paulinienne. La conséquence pratique de cette thèse, — car M. P. ne dissimule nullement ses préoccupations apologetiques — c'est que les critiques dirigées contre la théologie traditionnelle laquelle s'inspire du paulinisme, ne portent pas contre l'essence même de l'évangile. L'exposé de M. P. est limpide et net, on sent l'auteur au courant des discussions récentes, bien qu'il ait soin, pour rester accessible au grand public cultivé, de laisser de côté tous les détails techniques. Le livre est divisé en deux parties consacrées, la première au judéo-christianisme, la seconde au paulinisme. M. P. voit en Paul un créateur. Son jugement général est juste, peut-être cependant le formule-t-il d'une manière un peu excessive. Il n'est pas absolument exact de caractériser Paul par le terme de créateur ou même de second créateur du christianisme. Avant tout, l'apôtre a été l'interprète de l'évangile, plus précisément de l'expérience chrétienne sous la forme particulière dans laquelle il l'avait faite lui-même. Il ne faut pas méconnaître l'importance des éléments qu'il a apportés à la synthèse chrétienne, mais on doit reconnaître que si, pour nous, ces éléments altèrent et dénaturent l'essence de l'évangile, il n'en était pas de même pour lui. Subjectivement, Paul est fidèle à l'enseignement de Jésus, objectivement il le dénature, la nuance est assez importante pour mériter d'être notée.

Une petite remarque pour terminer : M. P. a entendu, dans le titre qu'il a donné à son livre, le terme d'apôtre dans son sens strict, il ne



parle que des apôtres de Jérusalem et de l'apôtre Paul. Il exclut de son champ d'étude la théologie johannique. Théoriquement cette terminologie est inattaquable. Pratiquement cependant nous préférons donner au terme « apôtre » le sens qu'implique le titre de *Histoire de la théologie chrétienne au siècle apostolique* donné par Reuss à son traité de *Théologie du Nouveau-Testament*. Il est vrai — et c'est sans doute ce qui explique le choix de M. P. — que s'il avait voulu prendre un titre où fussent indiqués les deux termes de la comparaison qui fait l'objet propre de son étude, Jésus et Paul, il lui eût été difficile de ne pas retomber sur un titre déjà employé avant lui<sup>1</sup>.

Maurice GOGUEL.

FRIEDRICH WESTBERG. — **Zur Neutestamentlichen Chronologie und Golgathas Ortslage.** — Leipzig, A. Deichert, 1911, 1 vol. in-8° de iv-144 pages. Prix 3 marcs.

M. Westberg a fait paraître en 1909 une étude intitulée *Die Biblische Chronologie nach Flavius Josephus und das Todesjahr Jesu*. C'est à en préciser les conclusions et à les défendre contre les critiques formulées, en particulier par Schürer, qu'est consacré, dans sa plus grande partie, l'ouvrage que nous présentons aujourd'hui aux lecteurs de la *Revue*<sup>2</sup>. L'auteur dépense dans son nouveau volume autant d'ingéniosité et de subtilité que dans le premier. Les conclusions auxquelles il aboutit et qui sont les mêmes qu'en 1909 paraissent cependant peu solides. Nous nous bornerons à en donner deux exemples. La naissance de Jésus est fixée à 12 avant l'ère chrétienne, exactement à la fin d'août ou au commencement de septembre de cette année, parce que c'est le moment où a paru la comète de Halley que l'auteur, après bien d'autres, identifie avec l'étoile des mages. Peut-être eût-il été d'une bonne méthode avant de coordonner laborieusement les données relatives à cette comète d'examiner d'un peu près le caractère du récit de la naissance de Jésus dans le premier évangile et en particulier de rechercher si le détail de l'étoile n'est pas légendaire ou mythique.

1) Bien que M. P. n'ait pas voulu faire œuvre d'érudition, on peut regretter qu'il n'ait pas indiqué les dates et les lieux de publication des ouvrages qu'il énumère dans sa préface.

2) La fin du volume est remplie par une étude historico-topographique sur Golgotha.



Ailleurs M. W. soutient qu'un intervalle de 18 mois a séparé la mort de Jésus et la conversion de Paul. La démonstration est curieuse et vaut d'être citée. L'*Ascension d'Esaïe* (9, 16) dit : « Il ressuscitera le troisième jour et il restera dans ce monde 548 jours (= 18 mois) ». Comment expliquer ces 18 mois ? « A mon avis, écrit M. W., I Cor. 15, 13 ss. répond à cette question. « Je vous ai transmis, dit l'apôtre... que le Christ est ressuscité le troisième jour... qu'il est apparu à Céphas... et qu'en dernier lieu il m'est apparu à moi comme à un avorton ». « Un commentaire, continue notre auteur, est superflu ». Que de ce rapprochement on conclue que pour l'auteur de l'*Ascension d'Esaïe* l'intervalle entre la mort de Jésus et la conversion de Paul a été de 18 mois, c'est déjà fort hasardé, mais qu'on admette sur la foi de ce rapprochement que ces dix-huit mois représentent l'intervalle réel entre les deux événements, oui, à vrai dire, cela se passe de commentaire.

Au lieu d'élaborer de pareilles combinaisons, M. W. aurait été mieux inspiré d'étudier les indications que fournit sur la date du proconsulat de Gallion l'inscription Bourguet publiée en 1905 et dont l'intérêt pour la chronologie paulinienne déjà signalé par A. J.-Reinach dans la *Revue des études grecques* en 1907 (p. 49) l'a été de nouveau d'une manière qui n'aurait pas dû échapper à un théologien allemand dans le *Theologischer Jahresbericht* de 1909 (p. 172).

MAURICE GOGUEL.

J. M. LAHY. — **La morale de Jésus; sa part d'influence dans la morale actuelle.** 1 vol. — Paris, Alcan, 1911.

L'ouvrage est divisé en quatre parties : la première étudie la nature du phénomène moral et expose la méthode suivie par l'auteur ; la seconde recherche les sources historiques de la morale chrétienne ; la troisième analyse les enseignements moraux de Jésus, selon les évangélistes ; la quatrième traite des modifications qu'y apporta la prédication de l'Apôtre Paul.

L'auteur part de ce principe que « une étude sur le fait moral considéré en dehors de nous, objet d'observation et d'analyse à la manière du tissu de matière vivante que dissèque le biologiste, annule toute possibilité de polémique ». — Théoriquement il a raison ; cependant en est-il ainsi, quand il s'agit non plus d'exposer objectivement des faits



ou de procéder à l'analyse critique de documents, mais de porter des jugements de valeur? L'ouvrage même nous fournit la réponse. En effet, les chapitres les plus solides sont ceux qui répondent au titre principal : la description de la morale inculquée par le fondateur du christianisme. C'est un exposé très complet, très judicieux, acceptable par quiconque ne met pas un acte de foi au début de pareille étude. Mais lorsque l'auteur nous expose ses propres vues sur la nature, l'origine, le fondement et le rôle de la morale, comme lorsqu'il apprécie la validité intrinsèque et l'efficacité sociale de la morale de Jésus, il se laisse parfois entraîner à des appréciations qui ne peuvent manquer d'appeler la controverse. Ce n'est pas le moment de le suivre sur le terrain des conclusions générales qu'il entend tirer de l'application de la méthode sociologique à l'étude des phénomènes moraux. Je me bornerai à rappeler que cette méthode ne peut conduire à des résultats certains que dans la mesure où elle s'appuie sur des faits établis. Or, certaines assertions de l'auteur sont tout au moins risquées; d'autres témoignent de généralisations hâtives et même de contradictions manifestes. Je veux bien que ce soient des exceptions, mais elles suffisent à nous mettre en défiance, quand il s'agit d'un traité qui se réclame surtout de sa méthode.

L'auteur insiste, avec beaucoup de clairvoyance, sur le rôle nécessaire de la tradition dans l'évolution progressive des sociétés : « Le progrès, déclare-t-il, n'a chance de s'établir que s'il s'appuie sur la tradition qu'il dépasse ». Comment concilier cette appréciation avec la contradiction radicale et absolue qu'il prétend établir entre l'éthique de Jésus et les conclusions de la sociologie contemporaine? Il semble vouloir exclure de cette dernière tout élément affectif, émotionnel, pour ne plus assigner au sentiment du devoir d'autre fondement que la science. On ne peut s'empêcher de sourire quand on lit cette phrase un peu prud'hommesque : « Si Jésus, outre sa sentimentalité, avait possédé la science d'un Karl Marx, par exemple, il aurait assuré la durée de son œuvre en la fondant, non sur des croyances assez vagues, mais sur des expériences réelles ». — S' imagine-t-il que les doctrines de Karl Marx soient de nature à « annuler toute possibilité de polémique » ?

L'auteur se livre à de louables efforts, comme en témoigne sa définition personnelle de la morale, pour faire la part des initiatives individuelles dans la genèse des systèmes d'éthique; mais ne force-t-il pas la note, quand il écrit (p. 133) que « le vrai devoir de l'homme, ce n'est pas d'obéir à la règle sociale en la développant,



c'est d'opposer à cette règle les préceptes d'une morale individuelle ».

Adoptant la thèse toujours fort contestée que le totémisme figure à la source de l'organisation sociale aussi bien que religieuse, il soutient que, jusque dans les sociétés primitives, l'organisation du clan ou de la tribu est modelée sur la constitution supposée de l'univers. — N'est-ce pas plus souvent l'inverse, — la conception que les hommes se forment de l'univers au début des civilisations étant plutôt suggérée par l'idée qu'ils se font d'eux-mêmes, ainsi que de leurs relations avec les êtres et les choses? — A l'en croire : Elohim était peut-être « un grand ancêtre divinisé, la forme spiritualisée d'un totem ». — Moïse est bien l'auteur, sinon du Pentateuque, du moins de la législation qui s'y trouve consignée. — L'influence de la civilisation assyro-babylonienne sur l'évolution du judaïsme n'aurait commencé qu'au temps du roi Achaz et rien ne nous est dit des contacts ou des antécédents historiques que font supposer les lois d'Hammourabi, ni des hypothèses sur la provenance mésopotamienne de la race juive. — Parmi les facteurs dus à l'influence perse figurent, *dès avant la prédication de Jésus*, les mystères de Mithra. — Le stoïcisme classique aurait subi la pénétration des idées juives sur la personnification des idées, etc.

Avec le christianisme, comme je l'ai déjà signalé, nous arrivons sur un terrain plus ferme. Cependant, ici encore, à côté d'observations souvent fort justes sur le rôle respectif du Christ et de saint Paul, nous voyons l'auteur dépasser la mesure dans sa préoccupation d'accentuer l'opposition entre le Maître et l'Apôtre, la morale du premier étant présentée comme exclusivement individualiste et par suite impraticable, celle du second comme toute sociale et ecclésiastique. — A l'entendre (p. 177) « on ne trouve pas une fois dans les Épîtres la recommandation de cultiver telle vertu pour acquérir individuellement telle valeur morale plus grande... Les devoirs individuels n'intéressent saint Paul que dans la mesure où ils ont quelque effet sur la vie sociale ». Il y a là, pour le moins, une assertion absolue, assez difficile à concilier avec les doctrines essentiellement pauliniennes de la justification par la foi et de la grâce, qui restent un don essentiellement individuel et même arbitraire. — A la page 159, l'auteur fait ressortir que d'après Jésus, « l'homme, empêché par son corps de réaliser le bien, devait aspirer à s'en séparer, ce qui aboutissait à une théorie de la non existence ». Paul, ajoute-t-il, entrevit le danger et chercha à rétablir en l'homme une harmonie qui tendait à se rompre : « Il réhabilita le corps, impur par la notion de la contagion du sacré sur le profane ». Or, quelques pages plus loin, il écrit :



« *Plus excessif que Jésus qui ne condamne pas les exigences du corps, Paul affirme que le mal est une suggestion de la chair... Paul crut sauver l'âme en la détournant du corps; il ne réussit qu'à empêcher l'homme d'atteindre à l'harmonie de ses facultés* ». — Que peut bien signifier le dilemme de la phrase suivante : « Que les trois Évangélistes aient été, ce qui est douteux, témoins des faits qu'ils racontent, ou qu'ils aient été des témoins oculaires du Christ, ce qui semble établi, leur rédaction se ressent du travail de la légende et de la déification qui suivit la mort de Jésus » (p. 99)?

Tout en se montrant au courant des travaux de l'exégèse contemporaine, l'auteur s'abstient de distinguer suffisamment les étapes de la foi chrétienne et met sur le même plan des idées ou des institutions dont il y aurait lieu de graduer davantage la formation; par exemple, la croyance à la divinité de Jésus qu'il assigne à saint Paul. Il attribue également à l'Apôtre d'avoir introduit dans l'Église le baptême par l'eau, alors que cette cérémonie d'initiation à la communauté fut certainement pratiquée, dès après la mort de Jésus, par la première Église de Jérusalem.

Ces critiques néanmoins ne doivent pas nous faire perdre de vue ce qu'il y a de fondé dans les grandes lignes de sa thèse, en ce qui concerne la différenciation des enseignements religieux et moraux respectivement développés par Jésus et par Paul; son seul tort est de trop accentuer la divergence. D'autre part, il ne tient pas suffisamment compte de l'influence exercée sur le développement de la moralité chrétienne, à l'époque où elle s'adaptait à la société greco-romaine, par l'éthique alors prédominante du stoïcisme, basée non sur une révélation individuelle, mais sur l'étude des besoins normaux de l'humanité. Or c'est sous cette forme que la morale chrétienne s'est maintenue jusqu'à nous et c'est pourquoi elle ne se trouve pas, autant que le suppose l'auteur, en opposition avec les aspirations de notre temps, si on la dégage de son écorce ecclésiastique, comme l'ont tenté un certain nombre de philosophes et même de sociologues contemporains. — Au point de vue général, il a peut-être tort de ne pas reconnaître ce que le sentiment du devoir renferme d'absolu (c'est-à-dire de nécessaire et de permanent dans les limites où persistera la société humaine); je veux parler de la croyance que certaines règles s'imposent à l'individu, indépendamment du plaisir ou de la peine qu'il peut en ressentir. Quant à ces règles elles-mêmes — c'est-à-dire au contenu de la morale —, il n'a pas tort de soutenir que c'est à la science de les



rechercher et de les modifier suivant les conditions de la société ambiante, mais en tenant compte de tous les facteurs qui opèrent dans la nature humaine, y compris le sentiment. Il semble qu'au fond, ce pourrait bien être son avis. — En somme, le livre est intéressant et non sans originalité, sur un sujet qui n'a rien de neuf.

GOBLET D'ALVIELLA.

---

JOSEPH SCHNITZER. — **Der katholische Modernismus.** In-8 ; 218 p. Sonderdruck von *Zeitschrift für Politik*. — Berlin, Carl Heymann, novembre 1911.

Au mois de février 1908, l'auteur de ce livre, un abbé-docteur, professeur d'histoire des dogmes à la Faculté de théologie de l'Université de Munich, fut frappé par Pie X de suspense *a divinis* pour cause de « modernisme ». Depuis lors, un arrangement conclu entre le gouvernement bavarois et le saint-siège l'empêche de donner son cours, tout en lui maintenant sa chaire. Et le professeur emploie ses loisirs forcés à diverses publications : *Hat Jesu das Papsttum gestiftet? Das Papsttum eine Stiftung Jesu?, eine erneute dogmengeschichtliche Untersuchung*, etc. Enfin, il vient d'imprimer une histoire du Modernisme catholique.

Après avoir étudié d'abord les commencements de l'ultramontanisme au temps de la Restauration et du romantisme, l'apogée de l'ultramontanisme sous Pie IX, la floraison du libéralisme ecclésiastique sous Léon XIII, l'auteur aborde le pontificat de Pie X dans lequel il voit une « réaction ultramontaine ». Il expose les mesures prises par le pape actuel sur le terrain religieux, social et littéraire, contre les modernités fausses, dangereuses ou incompatibles avec l'enseignement traditionnel de l'Église. Naturellement, l'histoire du mouvement et de sa répression en Allemagne tient la plus grande partie du récit. L'auteur insiste particulièrement sur deux questions, peu connues en France et spécialement intéressantes pour son pays, où elles susciteront encore de longues discussions : la liberté scientifique des facultés de théologie (à propos du serment antimoderniste prescrit par Pie X) et l'interconfessionalisme des syndicats ouvriers et du Centre. Mais si l'auteur entre dans plus de détails au sujet de sa patrie, il n'en traite pas moins d'une manière très satisfaisante l'histoire du mouvement en Angleterre, en France et en Italie. S'il semble impeccable pour ce qui concerne son pays, pour les



autres il ne tombe que dans de menues erreurs dont plusieurs ne sont peut-être que des « lapsus calami »<sup>1</sup>.

Enfin, s'il écrit en « moderniste » irréductible, il n'en fait pas moins preuve d'une objectivité rare. On peut contester ses espérances, mais sa narration est si solidement documentée qu'elle ne peut guère être infirmée. Déjà l'Allemagne nous avait donné un autre bon livre sur le même sujet, *Geschichte des katholischen Modernismus* par M. Johannes Kübel (Tubingue, Mohr, 1909); mais si ce livre conserve tout son mérite, depuis deux ans les événements ont marché et il est devenu incomplet. On trouve dans l'ouvrage de M. Schnitzer la suite de l'histoire jusqu'au moment où il a été mis sous presse. Il permet donc de comprendre la position actuelle du parti de l'Église romaine que Pie X a défini « le rendez-vous de toutes les hérésies ».

A. HOUTIN.

Comte GOBLET D'ALVIELLA. — **Croyances, rites, institutions.** —

Paris, Paul Geuthner, 1911, 3 vol. 8° de xx-386, 412 et 389 pages.

Ce livre est plein de la personnalité de son auteur, et il n'en est pas qui inspire aux amis de cette Revue une plus déférente sympathie. L'activité scientifique de M. Goblet d'Alviella fut de tout temps voisine de celle des deux Réville; même zèle soutenu, à l'écart des écoles, pour le succès d'une même idée. Il s'agissait, en un temps où persistaient des oppositions dont toutes n'étaient pas d'origine confessionnelle, de faire réussir — il n'était pas encore question de méthodes — le principe même de l'étude critique des religions. Et l'auteur de ces trois beaux volumes ne cache pas l'émotion qu'il éprouve, après trente-cinq ans d'enseignement, à mesurer le chemin parcouru, les positions conquises, à noter — sans nulle aigreur — les défiances apaisées. Tel article de revue (t. II. *L'histoire des religions dans l'enseignement public; id., Les croyances des peuples non civilisés et la forme primitive des religions*), telle « leçon d'ouverture » (t. II. *Les préjugés qui entravent l'étude*

1) L'archevêque américain Ireland est archevêque de Saint-Paul, et non pas de Saint-Louis. Il faut lire Grannan, au lieu de Grannon. L'Espagnol Pey-Ordeix n'est pas un ex-jésuite mais un ancien prêtre séculier. Enfin, quoiqu'ils se soient beaucoup occupés de théologie, MM. Léon Harmel et Pierre Jay ne sont pas des « abbés ».



*scientifique des religions*) lui rappellent un temps où, jeune titulaire d'un jeune enseignement et savant de formation extra-universitaire il pâtissait du mauvais vouloir que, plus ou moins dissimulé, rencontraient les efforts parallèles des « professionnels » : Edw. Tylor, Albert Réville, C. P. Tiele.

Ces trois volumes valent par l'intérêt propre à chacun de leurs quatre-vingts chapitres ; ils valent aussi en tant que récapitulation de ce qui a été fait, de suggestion de ce qui reste à faire. Par là ils dépassent singulièrement l'importance de tel ou tel recueil de *Kleine Schriften*. Nos lecteurs eux-mêmes qui connaissent pour les avoir lus dans notre Revue beaucoup des plus brillants articles qui forment ce recueil, trouveront en eux bien des traits nouveaux du fait qu'ils sont sériés, et selon un mode de classement dont le mérite très neuf revient tout à M. G. d'A.

Dans le dessein de dissiper quelques dernières équivoques préjudicielles, M. G. d'A. a proposé trois néologismes dont la fortune est en train de se faire : ils sont destinés à établir des catégories nécessaires dans les matières et les opérations de la science des religions. Défendue avec une éloquence et une précision convaincantes au Congrès d'Oxford, la classification tripartite : *hiérogaphie*, *hiérologie*, *hiérosophie* sera vraisemblablement appliquée ou discutée au Congrès de Leyde. M. G. d'A. en a donné la meilleure illustration dans la division de son recueil. La hiérogaphie a pour objet de décrire toutes les religions connues et d'en retracer le développement respectif : le tome premier contient donc une série de mémoires consacrés à des études d'archéologie et d'histoire descriptive. On y lira avec un particulier intérêt l'article magistral que l'auteur de la *Migration des Symboles* vient de consacrer à l'*Archéologie de la Croix* dans l'*Encyclopedia of Religions and Ethics*.

Toute la série des larges études méthodologiques de M. G. d'A., leçons qu'il a données sur le comparatisme, ses lois et ses expériences, sur l'origine et les limites de l'animisme rentrent dans la seconde catégorie, l'*hiérologie* (tome II). L'hiérologie cherche en effet à établir « les rapports de concomitance et de succession entre les phénomènes religieux, en d'autres termes, à formuler les lois de l'évolution religieuse ».

Le troisième volume porte à sa première page le titre bien clair d'*hiérosophie*. « Je crois pouvoir réserver cette appellation aux tentatives pour formuler les conséquences logiques qu'entraîne dans le domaine religieux, la conception raisonnée de nos rapports avec Dieu et l'univers. » Cette dernière série d'articles ou conférences est tout ani-



mée de la forte pensée du philosophe indépendant et lucide qu'est M. Goblet d'Alviella. La polémique elle-même y a la sérénité qu'assure la discipline historique. Les problèmes du temps présent, crise de la religion ou « superstition de la vie » y sont abordés de front, mais on sent que l'histoire religieuse a dès longtemps convaincu le penseur de l'incertitude des solutions à toutes fins.

A voir l'armature solide de ce triple livre, on reconnaît aisément la validité de la division proposée par M. G. d'A. Cette division cependant, il la propose et ne l'impose pas, et il reconnaît l'un tout au moins de ses points faibles : « Sans doute le terrain [entre l'hiérologie et l'hiérosophie] est glissant ; la cloison n'est jamais si étanche qu'elle ne laisse filtrer nos sympathies et nos aspirations. Il en est ainsi chaque fois qu'on quitte le domaine de l'histoire pour celui de la philosophie » (p. xix). Il est peut-être un autre risque : la science des religions, si, en l'un de ses cantons, elle accueille un élément subjectif prompt à gagner de proche en proche, n'est-elle pas exposée à conférer une sorte de garantie à des entreprises de théologie historique, à des théodicées à la Bunsen, voire, sous couleur de psychologie historique, à des *exercices spirituels* dont la « documentation » prétendra être érudite ?

En réalité la science des religions est constituée, objet et méthode, par la seconde des catégories établies par M. G. d'A., l'*hiérologie*, définition, classement, interprétation des faits religieux. Leur description ressortit à l'histoire pure et simple ou à l'une de ses sciences auxiliaires — si tant est que nous tenions à conserver ce nom ambitieux de sciences à d'utiles, mais modestes outils de recherches. — Reconnaissons que le relevé du rite ou du mythe n'est qu'une constatation de faits qui s'opère sans qu'il soit présumé de l'espèce de chacun des faits — le fait religieux ne se dégageant pas avec la netteté de caractères spécifiques qui permet de classer provisoirement un fait biologique aussitôt que l'observation le révèle. Il s'ensuit que nous ne saurions être tout à fait d'accord avec M. G. d'A. lorsqu'il estime que « l'hiérologie présuppose l'hiérographie » ; pour nous cette priorité de l'hiérographie est assez factice : si elle veut fournir autre chose qu'une énumération de faits bruts présentés dans la gangue des contingences historiques, il faut qu'elle demande à l'hiérologie une avance de méthode, les définitions de première nécessité.

M. G. d'A. sous-intitule son volume d'hiérologie : *Questions de méthode et d'origine*, et sur ce dernier mot notre attention est tout de suite arrêtée. L'hiérologie serait-elle avant tout une recherche des



« corps simples », des formes primitives de la religion ? On pourrait le croire — et le craindre — à voir les limites que l'usage tend à imposer au champ du comparatisme en histoire des croyances et des rites. A mesure qu'on s'élève dans la hiérarchie où une longue habitude scolaire maintient encore pour nous les religions, la comparaison se fait plus timide et la prétention d'établir des « classifications régulières basées sur les ressemblances et les dissemblances des phénomènes religieux » est plus rarement avouée, plus hésitante. On dirait que seules les *terrae incognitae* ne sont pas *terrae prohibitae*. Que l'on fasse le bilan des productions d'histoire comparée des religions pour la période postérieure aux religions de la Grèce et de Rome ; il sera instructif. Il semble entendu qu'il ne saurait être d'« évolution créatrice » continue pour l'histoire des religions et que passé une certaine époque les faits simples doivent être catalogués *survivances*.

Peut-être aussi l'érudition a-t-elle contribué à *tabouer* un assez vaste domaine de l'histoire : pour ne pas voir menacée par l'établissement de séries rationnelles la belle ordonnance de ses chronologies, elle a accepté très aisément que l'on niât tout caractère de création spontanée à des classes entières de faits religieux. Qui tentera de discerner les séquences rituelles contenues dans les institutions communalistes de l'Europe médiévale ? Qui soumettra les *Otia imperialia* de Gervais de Tilbery, pour ne citer que ce merveilleux catalogue de mythes et de rites en marge du christianisme, aux procédés d'analyse hiérolgique qu'on applique aux documents sur les Aruntas ?

C'est à peine si l'hagiographie commence depuis quelques années à être pénétrée par les investigations anthropologiques. Par contre, il lui faut en certains cas se défendre contre la turbulente invasion de la psychologie religieuse. « La constance de certains phénomènes religieux permet de les rattacher à des lois psychologiques dont ils sont l'expression nécessaire » (II, p. 203). Est-ce à dire que l'on puisse mettre à dégager l'élément subliminal un résolu dédain de la méthode historique et que « la frange de la vie consciente » doive être cherchée hors de l'espace et du temps ? Les plus brillants protagonistes de la *new psychology* ne laissent pas eux-mêmes de nous apparaître parfois comme les enfants terribles de l'histoire des religions. M. G. d'A. fait (t. III, p. 304) de justes réserves, à propos du livre bien connu de J. B. Pratt, sur la légitimité absolue des résultats d'une enquête menée sans nul souci des contingences ethniques ; que l'on jette les yeux sur l'analyse de la sainteté dans les *Varieties of religious experience* : se défendra-t-



on de quelque émoi en voyant simultanément utiliser pour l'établissement d'un type *unique* du saint les « expériences » d'Élisabeth de Hongrie, sainte Chantal, saint François d'Assise, Marie Alacocque, Jules Lagneau, M<sup>me</sup> Guyon, sainte Catherine de Gênes, J. B. Vianney le curé d'Ars, Ignace de Loyola, Suso, Antoinette Bourignon... ? Peut-être y aurait-il profit à rappeler parfois les recherches auxiliaires de l'hiéroglogie à la bienfaisante discipline hiéroglyphique.

Nous ne sommes pas seul (Cf. I, p. xv) à croire qu'il y ait nécessité à contrôler toujours, sans aller jusqu'au scrupule stérilisant, les transitions d'un ordre à un autre : ce contrôle, qui doit porter sur les choses et non sur les mots, n'affaiblit pas l'intérêt de la terminologie proposée par M. G. d'A. Il peut aider — et c'est là certainement le vœu de notre éminent collaborateur — à assurer une vue toujours plus sincère des conditions du travail scientifique.

P. ALPHANDÉRY.



## NOTICES BIBLIOGRAPHIQUES

---

WILLIAM A. CURTIS. — **A history of Creeds and Confessions of Faith in Christendom and Beyond, with historical Tables.** 1 vol. in-8° de 502 p. Clark, Edinburgh, 1911. Prix : 10 sh. 6 d. — La science comparée des Religions se complait de plus en plus dans la synthèse des facteurs parallèles que présentent les divers cultes. C'est un rapprochement de ce genre que vient d'entreprendre M. William Curtis qui occupe à l'Université d'Edimbourg la chaire de *Systematic Theology* (pouvons-nous traduire : d'histoire des systèmes théologiques?). — Par Credo (Creeds) ou Confessions de Foi, on sera d'accord pour entendre les formules de croyance qui servent de lien ou de fondement doctrinal à une communion religieuse. Les fonctions de ces formules sont multiples, comme le montre l'auteur : affirmer la possession de convictions arrêtées ; fournir un témoignage apparent de l'adhésion à une Église (Symbole) ; offrir un critérium de discipline et d'orthodoxie ; établir un compromis entre des opinions divergentes, etc. Il est à remarquer qu'on ne rencontre guère de credos proprement dits que dans les cultes universalistes et propagandistes : le christianisme, le judaïsme, l'islam, le bouddhisme, auxquels il convient d'ajouter le mazdéisme. — L'auteur en convient ; il fait même sien le passage de Robertson Smith où celui-ci soutient que les vieilles religions consistaient exclusivement en institutions et en rites. Comment donc M. Curtis a-t-il pu écrire à quelques lignes de distance : « Toute religion, si grossière ou si primitive qu'elle soit, implique un *Credo* et en un certain sens une Confession de Foi » ? Ce ne serait exact que si l'on étendait ces termes jusqu'à comprendre toute affirmation individuelle de croyance, fût-ce simplement la foi à la réalité d'un mythe ou à l'efficacité d'un sortilège.

L'auteur expose d'abord les credos des religions non chrétiennes ; toutefois on pourrait trouver qu'il leur fait une place un peu maigre (17 pages, plus un court chapitre consacré au judaïsme), si en réalité son objet principal n'était pas de faire connaître l'évolution des confessions de foi au sein des Églises chrétiennes. Sur ce terrain, il convient de reconnaître que son exposé est aussi complet qu'impartial, reproduisant textuellement les passages ou les documents qui répondent à cet ordre d'idées, dans le Nouveau Testament, les Églises apostoliques, les communions grecques et orientales, l'Église catholique (y compris les Vieux Catholiques de formation contemporaine), enfin les Églises de la Réforme (Vaudois, Hussites, Moraves, Anglicans, Luthériens, Episcopaux, Presbytériens et Calvinistes (avec leurs diverses subdivisions en Europe et en



Amérique); Baptistes, Congrégationalistes, Arminiens, Méthodistes, Quakers, Swédenborgiens, Sociniens et Unitaires), sans omettre les sectes modernes qu'on peut qualifier d'excentriques au sens littéral du terme, comme les Mormons et les Chrétiens Scientistes. — Cette réunion de textes a dû exiger de longues recherches, et forme une recension utile. Il s'en faut toutefois qu'il s'agisse d'une simple compilation. L'auteur y ajoute des commentaires qui nous renseignent sur l'histoire de ces documents avec sens critique et sincère impartialité.

Dans un dernier chapitre, M. Ellis étudie les problèmes religieux et sociaux que soulève l'existence même des confessions de foi; le rôle qu'elles jouent de nos jours; comment elles peuvent se concilier avec les exigences du jugement individuel. Il va sans dire que dans cette partie de l'ouvrage s'introduit un élément personnel; cependant l'auteur y reste fidèle à la règle qu'il s'est imposée de traiter les opinions des autres « avec honnêteté, loyauté et charité ». Lui-même, du reste, là où il nous fait connaître son propre sentiment, paraît admettre, avec son maître, le grand métaphysicien anglais feu Robert Flint, auquel il dédie son ouvrage, que si des credos sont utiles, les plus courts sont les meilleurs. Aussi ne dissimule-t-il pas ses préférences pour ce qu'il appelle le credo apostolique formulé par Pierre en ces termes concis : « Tu es le Christ, Fils du Dieu vivant » ou « plus simplement encore, ajoute M. Curtis : Tu sais que je t'aime ». Et il termine par cette réflexion quelque peu humoristique que si l'apôtre Pierre détient les clefs du Paradis, il ne peut guère fermer la porte à ceux dont l'unique tort serait de s'en tenir à sa propre Confession.

Le volume se termine par une série de diagrammes qui permettent de suivre chronologiquement le développement des confessions de foi dans les Églises chrétiennes depuis les temps apostoliques.

GOBLET D'ALVIELLA.

• FRIED. HERTLEIN. — **Die Jupitergigantensäulen.** Stuttgart, 1910. — Depuis longtemps déjà l'attention des archéologues a été mise en éveil par toute une série de monuments découverts dans les pays qui formaient à l'époque romaine la Lugdunaise, la Belgique et les deux Germanies. Ce fut d'abord par fragments qu'on les connut; ces fragments étaient soit des débris de groupes de sculpture représentant un géant anguipède foulé au pied par un cavalier ou par un personnage monté sur un char; soit des colonnes à la décoration compliquée et originale; soit encore des piédestaux quadrangulaires ou octogonaux, ornés d'images divines. Plus récemment on reconnut que ces divers fragments provenaient les uns et les autres de monuments complexes, dont la forme générale était celle d'une colonne, reposant sur un ou deux piédestaux superposés, surmontée d'un chapiteau qui portait le groupe de sculpture longtemps appelé le groupe de l'Anguipède et du Cavalier. D'intéressantes études ont été consacrées à ces monuments en France et en Allemagne par A. Prost, F. Hettner, Haug, A. Riese.



M. F. Hertlein vient de réunir tous les renseignements et de mettre au point tous les travaux relatifs à ces colonnes dans son opuscule intitulé *Die Juppi-tergigantensäulen*. Il doit être remercié d'abord pour le soin, l'exactitude et la précision avec lesquels il a dressé l'inventaire de tous les groupes ou débris de groupes, chapiteaux, fûts de colonnes intacts ou brisés, piédestaux et morceaux de piédestaux qui se rapportent à ce sujet. Cet inventaire est non seulement descriptif, mais aussi géographique : l'aire de diffusion et la répartition des monuments dans les pays gallo-germaniques en ressort avec beaucoup de netteté.

Quant à l'interprétation que M. Hertlein donne de ces colonnes de Jupiter, nous la croyons exacte dans l'ensemble. C'est en Germanie qu'il faut chercher l'origine de ces monuments si curieux, et les colonnes de Jupiter ont été inspirées par les colonnes d'Irmin ou Irminsuls. Mais certains détails de la thèse soutenue par M. Hertlein nous paraissent sujets à caution. Malgré les arguments qu'il apporte à l'appui de son opinion, il nous semble difficile de contester que la position de l'Anguipède par rapport au Cavalier ou au Conducteur de char soit celle d'un vaincu : M. Hertlein veut voir dans le groupe une représentation du Ciel simplement porté ou soutenu par la Terre. Les divinités, dont les images ornent les piédestaux quadrangulaires, sont pour M. Hertlein les personnifications des saisons de l'année ; ici encore, l'essai de démonstration de l'auteur nous laisse sceptique. Nous ne pouvons pas nous résoudre à voir de telles personnifications dans des figures auxquelles sont attribués sans aucun doute possible la physionomie et les attributs de Junon, de Minerve, de la Victoire, de Diane, de Mercure, d'Hercule, d'Apollon, de Mars, de Vulcain. L'imagerie religieuse ou décorative de l'époque romaine employait des types précis pour représenter les quatre saisons. Il est tout à fait invraisemblable qu'on ait usé en Gaule et sur les bords du Rhin, pour atteindre le même but, d'images différentes et parfaitement inaccoutumées. De même la signification cosmique de l'ensemble reste pour nous fort douteuse.

Quoi qu'il en soit, nos objections ne nous sont pas inspirées par le désir de diminuer la valeur de l'ouvrage publié par M. Hertlein. Cet ouvrage sera désormais indispensable à tout archéologue désireux d'étudier le même problème. Par sa bibliographie, par son inventaire détaillé des monuments, par la critique des opinions précédemment formulées, par les aperçus nouveaux, peut-être téméraires, mais toujours intéressants, qu'il renferme, le livre de M. Hertlein est appelé à rendre des services signalés.

J. TOUTAIN.

W. LARFELD. — **Griechisch-deutsche Synopse**. Tubingue, Mohr, 1911, 360 p. in-4°, 24 M. — Cette nouvelle synopse des quatre évangiles canoniques présente, d'un côté, la traduction allemande, qui suit le plus possible la version de Luther corrigée, de l'autre le texte grec d'après l'édition Nestle. Tout



l'essentiel des variantes qui affectent le sens est indiqué au bas des pages; l'apparat de la huitième grande édition de Tischendorff s'y trouve tamisé, mais, en même temps, corrigé et complété.

La trame de la synopse est fournie par l'évangile de Marc, et, dans les passages communs aux seuls Mathieu et Luc, par la suite du texte de Mathieu, laquelle, d'ailleurs, n'est pas toujours, à beaucoup près, la plus fidèle à l'ordre relativement primitif des sentences. Ce plan paraît, dans son ensemble, assez satisfaisant. Des caractères gras soulignent les expressions communes dans un même passage, à plusieurs évangiles. Le même artifice faisant ressortir les divergences des textes parallèles ne serait probablement pas moins utile. C'est ce qu'avait compris Wright dont la synopse, si exagérée qu'elle fasse la part aux conjectures littéraires de l'auteur, méritait néanmoins d'être mentionnée en même temps que celles de De Wette-Luecke, Tischendorff et Huck. Que la dernière nommée reste, avec son bas prix, la plus pratique de toutes, c'est ce qu'il est permis de penser.

L'introduction contient de brèves et utiles notices sur les principaux manuscrits, les versions, les citations des Pères, ainsi que sur les résultats principaux de la critique textuelle, relativement aux grandes familles entre lesquelles se répartissent les témoins des textes évangéliques : celle qu'on appelle neutre, l'occidentale, l'alexandrine et l'antiochénienne, d'après Westcott-Hort, et, d'après von Soden, les recensions de Lucien martyr, d'Hésychius et de Pamphile, dérivées toutes trois vers l'an 300 d'un plus vieux texte commun, lequel, approximativement reconstitué et ultérieurement corrigé à l'aide des vieilles versions latines ou syriaques et des textes de Tatien, de Marcion, donnerait une idée sensiblement exacte du texte des évangiles vers 130 ou 140.

En même temps que cette synopse bilingue, l'auteur en édite deux autres qui sont l'une exclusivement grecque, l'autre exclusivement allemande. Il est superflu de souhaiter le succès à ces sortes d'ouvrages, aussi indispensables aux travailleurs de la critique évangélique qu'un atlas à un historien.

F. N.

ED. HERTLEIN. — **Die Menschensohnfrage im letzten Stadium.** Kohlhammer, Stuttgart, 1911, 193 p. pet. in-8°, 4 M. — L'auteur suppose avoir prouvé, dans un précédent ouvrage intitulé : *Le Daniel de l'époque romaine*, que les ch. I-VII du livre de Daniel, postérieurement placés en tête des ch. VIII ss., n'ont été composés qu'après l'an 70 de l'ère chrétienne. Malgré l'ingéniosité déployée dans l'interprétation du songe des royaumes, cette thèse n'a rencontré généralement qu'un accueil assez froid auprès des critiques, avec lesquels M. H. s'explique dans les 50 dernières pages qui composent l'appendice de la présente brochure.

M. Hertlein, dont le travail est mené, il faut le reconnaître, avec beaucoup de soin, montre, à mon avis, une sage prudence en refusant de reconnaître dans le dieu Mardouk ou le héros Adapa des inscriptions cunéiformes le modèle du



« fils de l'homme » de Daniel VII. 13. Les origines helléniques de l'expression : « le fils de l'homme » sont tout aussi douteuses que les babyloniennes. M. H. tient naturellement à ce que les passages de la littérature juive où le même titre est donné au Messie soient postérieurs à l'an 70, et il est difficile d'établir pertinemment qu'il se trompe sur ce point. Mais les besoins de sa thèse vont plus loin. Comme l'origine de la même expression, dans le Nouveau Testament, n'est pas à chercher ailleurs qu'en Daniel VII. 13, il faut conclure, selon l'auteur, que les passages qui font mention du « fils de l'homme », non seulement dans l'Apocalypse, mais dans les Évangiles, sont postérieurs à 70. Ici la critique a le droit de présenter quelques observations.

Si le plus ancien des évangiles lui-même paraît, en effet, postérieur à l'an 70, ce n'est, en tout cas, que de peu d'années et l'utilisation de Marc par Mathieu et par Luc, comme l'utilisation des trois premiers évangiles par le quatrième, interdisent absolument de rapporter à la fin du premier tiers du second siècle la composition de Luc et de Mathieu, et beaucoup moins encore, de Marc. C'est cependant l'excès où se porte M. Hertlein.

En outre, si Marc est de trop peu postérieur à l'an 70 pour qu'on lui attribue l'utilisation du passage Daniel VII. 13, dans l'hypothèse, selon nous erronée, où ce morceau serait lui-même postérieur à 70 — la difficulté augmente encore lorsqu'on s'avise de ceci : l'expression « fils de l'homme », en Marc, ne semble pas, comme le voudrait M. H., avoir été introduite dans l'évangile par le rédacteur définitif. Elle devait se lire déjà dans les sources, au moins, dans celle dite des sentences. Et si, dans cette source, elle n'avait probablement pas d'autre sens que « l'homme » — ce que M. H. méconnaît — lorsqu'il s'agit du pouvoir donné au « fils de l'homme » sur le jour du sabbat (voir le contexte Mc. II, 27), il semble indéniable qu'elle sonnait ailleurs comme une désignation messianique, par exemple dans le passage où il est dit que le fils de l'homme rougira devant son père de ceux qui auront rougi de lui (Mc. VIII. 38 ; L. IX. 26 ; XII, 9).

Remontant plus haut que les sources écrites des évangiles, l'expression en cause a-t-elle été employée par Jésus lui-même ? La thèse de M. H. le contraint à répondre non. Pour nous, que ne gêne point la date supposée de Daniel VII. 13, nous dirons : peut-être. M. H. paraît d'ailleurs avoir raison de noter que dans le songe du livre de Daniel, l'expression désignait le symbole d'une collectivité, le peuple des saints, et non d'une individualité, le Messie personnel. Mais pourquoi Jésus n'aurait-il pas usé, comme ceux de son temps, d'une liberté parfois excessive dans l'exégèse explicite ou implicite des textes sacrés ? M. H. n'éprouve d'ailleurs pas, sur ce dernier point, plus de scrupule que nous.

F. NICOLARDOT.

HAFIZ MOHAMED KHAN SHAIRANI. — **Early christian Legends and Fables concerning Islam**, London, Luzac, 1911, 52 p. in-8. — Le tableau de la connaissance que les chrétiens eurent de l'islam au moyen âge est important au



point de vue de l'histoire comparée des idées et de la littérature, mais il faut tenir compte avant tout de la diversité des sources et de leur époque. L'auteur qui ne connaît guère les écrivains occidentaux que par des traductions anglaises <sup>1</sup> ignore complètement ces distinctions. Ses citations vont pêle-mêle du <sup>x</sup><sup>i</sup><sup>e</sup> au <sup>xvii</sup><sup>e</sup> siècle : il ne sait pas, par exemple, qu'avant les croisades la connaissance de l'Islam vint à l'Occident par l'Espagne, que la Chronique de Turpin, qu'il ne cite qu'en traduction se compose de deux parties d'inégale valeur dont la première renferme des données exactes <sup>2</sup>. Les documents fournis par les formules de renonciation chez les Byzantins lui sont inconnus <sup>3</sup>. Parlant de la controverse religieuse, il va la chercher dans l'« Histoire de Charles le Grand » traduite par Rodd, précisément dans la seconde partie de ce roman <sup>4</sup> et il ignore qu'une traduction du Qorân fut faite par Robert Retiensis, sur l'ordre de Pierre le Vénérable au milieu du <sup>xii</sup><sup>e</sup> siècle.

Le sujet avait été déjà traité de main de maître, après E. Duméril <sup>5</sup>, par d'Ancona : *La leggenda di Maometto in Occidente* <sup>6</sup> avec une science et une critique qui font absolument défaut à M. Hafiz Mahmed Khan Shairani. Naturellement celui-ci ne l'a pas connu, et on peut le regretter, car il aurait peut-être été détourné d'écrire son essai qu'on doit regarder absolument sans valeur.

RENÉ BASSET.

**AMBROISE LEDRU. — Répertoire des Monuments et Objets anciens préhistoriques gallo-romains, mérovingiens et carolingiens existant ou trouvés dans les départements de la Sarthe et de la Mayenne.** Le Mans, Société des Archives historiques du Maine; gr. in-8, LXXIX-431 p.; prix : 25 fr. — L'auteur, qui est probablement l'érudit contemporain le plus versé dont l'histoire du Maine, présente humblement son travail comme « une modeste compilation destinée à grouper des notions éparses de côté et d'autre, notions trop souvent sommaires et peu scientifiques, mais qui doivent cependant être conservées afin d'aider aux futures découvertes », « compilation qui ne saurait dispenser complètement de recourir aux auteurs à l'aide desquels elle a été composée », compilation « incomplète et parfois erronée ». Quoi qu'il en dise, et même si de nouvelles découvertes se produisaient heureu-

1) P. 33, nous trouvons cité le t. CLXXI de la *Patrologia latina* de Migne avec la date de 1708 !

2) Cf. G. Paris, *De Pseudo-Turpino*, Paris, 1865, in-8 et mon mémoire sur *Hercule et Mahomet*, *Journal des savants*, 1903, p. 391 et suivantes.

3) Cf. Cumont, *L'origine de la formule grecque d'abjuration chez les Musulmans*, *Revue de l'histoire des Religions*, sept.-oct. 1911, p. 143-150. A défaut de cet article, paru après sa brochure, l'auteur aurait pu et dû connaître les sources qui y sont citées.

4) Il eût fallu citer au moins l'édition de Castets, *Turpini historia Karoli Magni*, Montpellier, 1880, in-8.

5) Cf. la Légende de Mahomet en tête du poème latin sur Mahomet, *Poésies populaires latines du moyen-âge*, Paris, 1847, in-8, p. 369 et suiv.

6) *Giornale storico della letteratura italiana*, 1889, t. XIII, pp. 199-281.



sement, son riche recueil, illustré de gravures soignées et muni de tables presque parfaites, n'en restera pas moins longtemps précieux, indispensable.

De toutes les conclusions qui se dégagent invinciblement de son répertoire, il en est une qu'il n'est pas inopportun de répéter : c'est l'introduction tardive du christianisme dans cette partie de la Gaule.

A. HOUTIN.

**JULIEN DE NARFON. — La séparation des Églises et de l'Etat** (Origines, Etapes, Bilan). Un vol. in-8 de **III** et 317 pages. Paris, Félix Alcan. *Bibliothèque générale des Sciences sociales* (Cartonné : 6 fr.). — Ce livre qui ne s'occupe pas de l'Église romaine, comprend trois parties. La première étudie les causes, éloignées et prochaines, de la séparation et rappelle quels étaient les sentiments de l'épiscopat à la veille de l'événement. — Dans la seconde partie, réimpression d'articles du *Figaro*, de la *France catholique* et du *Journal de Genève*, on voit se dérouler, au jour le jour, les incidents qui ont marqué l'application du nouveau régime des cultes. — La troisième, réimpression d'une étude très remarquée, publiée par la *Grande Revue* en avril-mai 1911, expose la situation actuelle de catholicisme en France, telle que l'ont faite, d'une part, la législation civile et, d'autre part, l'attitude du Saint-Siège.

L'auteur est un « catholique libéral », des plus libres d'esprit et des mieux renseignés. On peut contester maintes de ses appréciations, mais il faut reconnaître que, jusqu'à ce jour, on n'a publié sur le même sujet aucun ouvrage aussi complet et même, en général, aussi impartial. Ceux qui voudraient connaître plus amplement les principes dont s'inspire M. de Narfon peuvent lire sa *Conférence sur les devoirs et les droits du Journaliste catholique*, donnée à l'*Ecole des Hautes Études Sociales* le 28 novembre 1910 (in-8, 37 p. ; extrait d'*Athéna*, revue publiée par l'École des Hautes Études Sociales). Ils y trouvent par surcroît le récit d'incidents qui, pour l'histoire ecclésiastique contemporaine, ne sont pas dépourvus d'intérêt ni de signification.

A. HOUTIN.

**BESSIE ANSTICE BAKER. — Vers la Maison de Lumière.** Histoire d'une conversion. Ouvrage traduit de l'anglais par un Père Bénédictin de Solesmes. Préface par dom Cabrol, abbé de Farnborough. Paris, Gabalda. In-12 de **XXIV**-297 pages. — Ce livre est l'histoire d'une âme inquiète qui a fini par trouver le repos dans l'Église romaine. Le récit, intitulé en anglais *A modern Pilgrim's Progress*, ne semble pas destiné à conquérir la célébrité du livre de Bunyan dont il rappelle le titre. Deux propositions résument les conclusions de l'auteur : « Plus nous fouillons dans le passé, plus s'impose à nous l'évidence d'une révélation primitive. » (Page 174.) « Que la critique biblique et la science des religions comparées soulèvent tous les problèmes qu'elles voudront, je les défie de me ravir ma foi. » (Page 286.)

A. HOUTIN.



# CHRONIQUE

---

## NÉCROLOGIE

**Paul Gauckler**, mort le 6 décembre dernier à Rome, où sa santé l'obligeait à séjourner pendant l'hiver, laissera le souvenir d'un savant très actif, très méritant et dont on pouvait espérer beaucoup encore puisqu'il n'avait que 45 ans. Il fut un collaborateur occasionnel, mais très apprécié des lecteurs de cette Revue.

Sorti de l'École normale supérieure en 1889, il fut envoyé en Algérie dès l'année suivante et chargé, en 1892, de la direction du service des Antiquités et Arts de la Régence de Tunis. Il s'acquitta de sa tâche avec un succès d'autant plus louable que les moyens d'action lui firent longtemps défaut. Le protectorat tunisien n'a pas toujours compris les devoirs scientifiques qui lui incombait ni même les profits que pouvait tirer la Régence d'un mouvement de touristes vers des sites antiques mémorables. Il a presque toujours attendu que les fouilles fussent entreprises aux frais de l'Etat français, des corps savants ou des particuliers. La non-exploration méthodique de Carthage lui sera justement reprochée à l'égal d'un des plus tristes méfaits scientifiques, car la nouvelle ville qui s'est installée sur les ruines rend à jamais toute recherche sérieuse impossible. Il est même à craindre qu'un travail d'ensemble sur les découvertes faites jusqu'ici, ne puisse plus être envisagé. Paul Gauckler avait protesté contre ce vandalisme ; il n'a pas été écouté.

Lorsqu'il eut quitté la direction des Antiquités de la Régence, en 1905, il fut chargé de dresser l'*Inventaire des mosaïques romaines de l'Afrique proconsulaire*. Il était, en effet, désigné pour fournir au *Corpus* des mosaïques romaines une part de collaboration des plus importantes. Pendant ses séjours d'hiver à Rome, il fit une découverte sensationnelle. Il trouva, en même temps, sur le Janicule, le *lucus* de la nymphe Furrina et les ruines d'un sanctuaire syrien, plusieurs fois reconstruit, consacré aux divinités syriennes. Il poursuivit ses recherches avec le concours de deux jeunes Suisses de ses amis, MM. G. Nicole et Gaston Darier, puis aux frais de la Société immobilière du Janicule. Finalement l'administration des *scavi* évinça tout le monde et, depuis, ses savants officiels affectent, dans leurs publications, d'ignorer ce qu'ils doivent à leurs collègues étrangers. La *Revue* (t. LVIII (1908), p. 306-309 et t. LXI (1910), p. 133-135) a signalé le profit de ces découvertes pour l'histoire des religions et Paul Gauckler avait promis de revenir ici même sur quelques points des plus intéressants. La santé



et le temps lui ont manqué. M. Georges Perrot qui a retracé sur la tombe, en termes élevés et émus, la carrière du regretté savant, a terminé en disant combien il était douloureux de constater que dans cette courte vie, où le travail a tenu tant de place, il soit entré si peu de bonheur.

R. D.

**Joseph Delaville Le Roulx**, mort le 4 novembre dernier, avait dès ses débuts dans la vie scientifique, consacré son labeur à l'étude de l'Orient latin au Moyen âge et en particulier des ordres militaires. Sa thèse française de doctorat ès-lettres avait pour sujet les expéditions conduites en Orient par le maréchal de Boucicaut de 1396 à 1408 (*La France en Orient au xv<sup>e</sup> siècle*, 1885). Sa thèse latine (*De prima origine Hospitalariorum Hierosolymitanorum*) n'inaugurait pas, comme on l'a dit, la série de ses travaux sur les moines-chevaliers de Terre Sainte : dès 1883 il avait fait paraître des recherches sur *Les archives, les bibliothèques et le Trésor de l'ordre de Saint-Jean de Jérusalem à Malte*. Il avait, à peine sorti de l'École des Chartes, commencé à recueillir les chartes des chevaliers de l'ordre de l'Hôpital conservées soit à Malte, soit dans les divers dépôts d'archives de l'Europe. De 1894 à 1906 il donna les 4 vol. in-fol. du *Cartulaire général des Hospitaliers de Saint Jean de Jérusalem (1180-1310)*, qui avec son complément, *Les Hospitaliers en Terre Sainte et à Chypre* (Paris, 1904) où sont étudiées les origines, l'organisation et l'administration de l'ordre, constitue l'œuvre maîtresse de sa vie scientifique. Il fut l'un des directeurs de la *Revue de l'Orient latin* et plusieurs des articles qu'il y publia ont été recueillis dans des *Mélanges sur l'ordre de Saint-Jean de Jérusalem* (1910). La mort l'a surpris au moment où il achevait un livre sur les *Hospitaliers de Rhodes* qui ajoutera encore une unité précieuse à cette imposante série de travaux.

**E. C. Hegeler**, mort récemment à La Salle (Illinois) avait fondé en 1887 *The Open Court*, le journal d'histoire des religions et des philosophies que connaissent bien nos lecteurs et qui a fait si souvent d'utile vulgarisation. En 1890 M. E. C. H. fondait *The Monist* plus spécialement consacré aux études philosophiques et que dirige aujourd'hui le Dr P. Carus avec l'activité que l'on sait. Comme toutes les publications de *The Open Court Publishing Co* dont M. E. C. H. était le président, ces deux revues avaient pour objet de poursuivre la « justification scientifique des croyances morales et religieuses » et un unitarisme de bonne volonté dont le Congrès de Chicago en 1893 a été la plus curieuse manifestation.

P. A.

#### Conférences du dimanche et du jeudi au Musée Guimet.

*Dimanche 14 janvier 1912 à 2 h. 1/2.* — M. A. Moret, Conservateur adjoint au Musée Guimet : Le roi dans l'Égypte primitive. — *Projections*.

*Dimanche 21 janvier à 2 h. 1/2.* — M. Paul Monceaux, Professeur au Col-



lège de France : Une jacquerie religieuse au iv<sup>e</sup> siècle. Episode de l'histoire au Donatisme.

*Jeudi 26 janvier à 2 h. 1/2. — M. Goloubew : Peintures bouddhiques aux Indes. — Projections.*

*Dimanche 28 janvier à 2 h. 1/2. — M. Rodocanachi, Directeur de la Nouvelle Revue : Rome et la légende. — Projections.*

*Dimanche 4 février à 2 h. 1/2. — M. R. Cagnat, Membre de l'Institut, Professeur au Collège de France : Comment les Romains se rendirent maîtres de toute l'Afrique du Nord.*

*Dimanche 11 février à 2 h. 1/2. — M. A. Foucher, Professeur à la Faculté des Lettres : Le type indo-grec du Bouddha. — Projections.*

*Dimanche 16 février à 2 h. 1/2. — M. R. Pichon, Professeur au Lycée Henri IV : Le rôle religieux des femmes dans l'ancienne Rome.*

*Dimanche 25 février à 2 h. 1/2. — M. A. Van Gennep, Directeur de la Revue d'ethnographie : Survivances égéennes et chypriotes dans l'Afrique du Nord berbère. — Projections.*

*Dimanche 3 mars à 2 h. 1/2. — M. René Dussaud, Directeur de la Revue de l'Histoire des Religions : Les crimes d'Athalie. Histoire et légende.*

*Dimanche 10 mars à 2 h. 1/2. — M. Salomon Reinach, Membre de l'Institut, Conservateur du Musée de Saint-Germain : Samson, le héros biblique.*

*Dimanche 17 mars à 2 h. 1/2 : M. Homolle, Membre de l'Institut : Reconstitution des sanctuaires antiques. — Projections.*

*Dimanche 24 mars à 2 h. 1/2. — M. Ph. Berger, Membre de l'Institut : Le Corpus inscriptionum semiticarum. — Projections.*

*Dimanche 31 mars à 2 h. 1/2. — M. De Milloué, Conservateur du Musée Guimet : Yosbitsouné, le héros légendaire du Japon. — Projections.*

**Les Conférences de M. Franz Cumont et l'histoire des religions en Amérique.** — Notre savant collaborateur est rentré d'Amérique après avoir donné six conférences sur *l'Astrologie et la religion* dans chacun des établissements suivants : Lowell Institute de Boston, universités de New-York (Columbia), Philadelphie, Baltimore, Chicago, etc., partie à Madison (University of Wisconsin), Ann Arbor (University of Michigan) et dans deux séminaires de théologie (Hartford et Meadville). Voici les titres de ces six leçons qui vont paraître chez Putnam : 1. Les Chaldéens ; 2. Babylonie et Grèce ; 3. Diffusion de l'Astrologie en Occident ; 4. Théologie astrale ; 5. Mysticisme astral : morale et culte ; 6. Doctrine astrale de la vie future.

Partout, l'accueil le plus chaleureux a récompensé de ses peines le distingué professeur, attestant ainsi non seulement l'autorité que lui ont conférée ses travaux en la matière, mais encore l'intérêt qu'on porte en Amérique à l'histoire des religions. Cet intérêt grandit rapidement ou plutôt, comme nous l'expliquait à son retour M. Franz Cumont, il se transforme. Dans ces universités dont beaucoup ont commencé par être des écoles de théologie, l'exégèse



biblique a toujours été en honneur et elle a conduit naturellement à l'étude des cultes orientaux. Ainsi, à Chicago, il y a un département des langues sémitiques où n'enseignent pas moins de sept professeurs : les religions de la Babylonie, de la Syrie et de l'Égypte rentrent dans leur champ d'études. D'autre part, les recherches ethnographiques sur les tribus indiennes ont conduit à noter leurs croyances et, par cette voie encore, les Américains ont été amenés à un exposé et à une comparaison scientifiques des notions et des coutumes religieuses. A cet égard l'université de Pennsylvanie (Philadelphie) est une des mieux organisées. M. Morris Jastrow Jr., qui préside la section de l'histoire des religions, en donne le programme dans une petite brochure (Philadelphie, 1911) qui contient un très court mais substantiel exposé du développement de l'enseignement historique des religions en Europe et aux Etats-Unis. La Hollande débute, en 1876, en créant une chaire d'histoire des religions dans chacune de ses quatre universités. Puis vient la France avec la chaire du Collège de France qu'inaugure Albert Réville (1880), la section religieuse de l'École des Hautes Études (1886) où enseignent aujourd'hui 22 maîtres sans compter une dizaine de cours de la section philologique qui ont pour objet la littérature religieuse, comme d'ailleurs quelques cours de la Sorbonne et du Collège de France. « It will be seen, conclut M. Jastrow, from this survey, that Paris is well maintaining her claim to be a center of activity for the young science; and sets an example in this respect, that is calculated to arouse both admiration and envy. » Le savant américain n'a garde d'oublier le Musée Guimet et son fondateur « an earnest and enthusiastic patron of the historical study of religions ». Au moment où écrivait le savant américain, il n'avait pas connaissance des nouvelles fondations d'histoire des religions aux universités d'Aix-Marseille (G. Foucart), de Montpellier (Babut) et de Lille (Nicolardot). Ajoutons qu'il faut compter notre excellent collaborateur M. A. Van Gennep parmi les savants français.

En Angleterre le mouvement remonte à Max Müller dont le souvenir restera attaché au monument que constituent les *Sacred Books of the East*. Les *Hibbert*, *Gifford* et *Burnett foundations* jouent un rôle très important ; mais ce n'est que tout récemment que L. R. Farnell a été chargé à Oxford d'un cours permanent sur les religions comparées. En Allemagne, c'est en 1910 seulement que Edward Lehmann (de Copenhague) a été appelé à la première chaire d'Histoire des religions. Mais il est inutile d'insister sur le travail accompli au delà du Rhin dans chacune des branches de cette science. En Belgique, le comte Goblet d'Alviella et Franz Cumont, en Suède (Upsal) Nathan Söderblom représentent brillamment la science comparée des religions.

En Amérique, le Prof. Charles C. Everett, d'Harvard, traite le premier de Philosophie de la religion et d'histoire comparée, si bien qu'Harvard revendique fièrement d'avoir été la première université au monde — first in the World — à posséder au XIX<sup>e</sup> siècle un cours d'histoire des religions. La question est litigieuse. M. Jastrow attribue à la Cornell University (Ithaca) la fondation (1890)



du premier cours officiel de l'histoire des religions. Puis ce furent Chicago (1894), Harvard (1904), etc.

R. D.

### PUBLICATIONS DIVERSES

M. A. Erman a repris (*Sitzungsber. Berl. Akad.*, 1911, p. 916-950) l'étude d'un texte important, mais très difficile, dont M. Breasted avait été le premier à saisir le sens. Il s'agit d'une inscription égyptienne, provenant de Memphis et conservée actuellement au British Museum, qui offre un exposé de théologie tendancieuse destinée à prouver le rôle éminent du dieu de Memphis. Ce fut sous Schabaka (vers 720 avant notre ère) qu'on reproduisit sur un bloc de basalte pour le perpétuer ce texte très ancien. M. Erman s'accorde avec M. Maspero pour y reconnaître un essai d'introduire Ptah dans la légende d'Osiris; mais le savant allemand y voit de plus l'intention de faire apparaître Ptah comme créateur et maître du monde; tous les autres dieux, y compris Atoum, seraient simplement des formes ou des créations de Ptah. Ainsi, au commencement, Ptah seul existe, conçu sous la forme des eaux primordiales, Noun. De ce Ptah sortent huit autres Ptah qui deviennent les sources du monde. Deux d'entre elles, représentant la forme mâle et la forme féminine des eaux primitives, se changent en parents d'Atoum qui, de lui-même, crée Schou et Tefnet, les ancêtres des couples divins habituels.

L'intérêt tout particulier de ce texte, comme l'observe M. Erman, est de montrer que, dès le troisième millénaire avant notre ère, la religion égyptienne était devenue le champ clos de libres spéculations. Déjà la légende de la création d'Atoum et la légende d'Osiris sont partout admises, que l'on spéculer sur elles pour faire émerger de l'abondant panthéon égyptien, un être unique qui crée et agit sous des formes et des noms variés. De telles idées ne se sont pas fait jour seulement à Memphis; on en saisit des traces ailleurs, par exemple dans tel rituel d'Amon où les dieux sont considérés comme les doigts d'Amon. Dès une époque très ancienne, elles ont donc eu une importance considérable à côté des croyances populaires et des pratiques du culte.

Si l'interprétation d'Erman est juste, elle aura des conséquences lointaines. Après n'avoir vu dans les religions que le produit des spéculations philosophiques, une réaction très vive s'est produite qui, dans certaines écoles a certainement dépassé le but. La découverte d'Erman peut aider à remettre les choses au point.

— Nos lecteurs liront certainement avec intérêt la traduction, due à M. Ad. J.-Reinach (*Revue des Etudes grecques*, 1911, p. 332) de l'hymne découvert à Palaikastro (Crète) dans les ruines du temple de Zeus Dictaios. La localisation



du Dicté dans la partie orientale de l'île, que M. Toutain a établie dans le précédent numéro de la *Revue*, donne à ce texte une précision nouvelle.

« Iô, Kouros Suprême, salut, Kronios, maître tout-puissant des eaux, toi qui t'avances à la tête des dieux ! Sur le Dikté, pour l'année, va et réjouis-toi de la danse et du concert que nous te donnons avec des harpes mêlées aux flûtes et quand nous chantons debout autour de l'autel bien construit.

« Iô, etc... Car c'est là, enfant immortel, que les nourriciers aux grands boucliers, te prenant des mains de Rhéa, te cachèrent en frappant de leurs pieds en cadence.

« Iô, etc... Les Saisons commencèrent à donner leurs fruits chaque année et la Justice à régner chez les mortels, et les bêtes sauvages même, elle les persuada, la Paix bienheureuse !

« Iô, etc... Pour nous aussi, bondis ! bondis pour que nos couches soient fécondes et féconds nos troupeaux ! Pour les germes de nos fruits, bondis, et pour les vents bienfaisants !

« Iô, etc... Bondis encore pour nos villes et pour nos nefes qui bravent l'abîme ! Bondis pour les jeunes citoyens et bondis pour la glorieuse Thémis. »

— M. J. Rendel Harris vient de donner, plus rapidement qu'il n'y comptait, la seconde édition revue et augmentée des Odes de Salomon (*The Odes and Psalms of Salomon*, Cambridge, University Press, 1911). On y trouvera le fac-simile d'une page de l'unique manuscrit utilisé, une bibliographie déjà abondante de la question et une discussion des diverses théories que nos lecteurs connaissent par le remarquable et lucide exposé de notre éminent collaborateur, M. Salomon Reinach (*RHR*, t. LXII, p. 279). Rarement texte touchant aux origines chrétiennes n'aura donné lieu à des interprétations aussi divergentes. S'attachant plus particulièrement à la théorie de M. Harnack, qui croit à une œuvre juive interpolée, et à celle de M. Bernard qui conclut à une œuvre chrétienne d'environ 150 ap. J.-C., M. Harris maintient l'origine judéo-chrétienne et, comme date de composition, la fin du premier siècle.

— M. Auguste Audollent a publié dans le fasc. III du *Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastique* (Letouzey, 1911) un important travail intitulé *Afrique*. L'auteur y résume l'histoire du christianisme dans toute la région africaine à l'ouest de la Cyrénaïque, depuis environ 180 jusqu'à la conquête arabe, au milieu du VII<sup>e</sup> siècle. Un tableau des conciles africains depuis le commencement de IV<sup>e</sup> siècle jusqu'à l'invasion des Vandales, une carte de l'Afrique chrétienne notant la plupart des localités citées, une abondante bibliographie rangée chronologiquement, rendront de grands services à tous ceux que leurs études portent sur ce terrain.

R. D.



— Nous avons reçu un gros volume de M. Eugène Caillot sur l'*Histoire de la Polynésie orientale* (Paris, Leroux, 1 vol. in-8 de 606 pages). Cet ouvrage, d'ailleurs bien fait au point de vue descriptif et historique (toutes réserves faites quant à certaines étymologies plus qu'hasardées), ne renferme sur l'histoire des anciennes croyances polynésiennes que des renseignements déjà publiés ; notamment, avec plus de méthode par Albert Réville, dans le second volume des *Religions des peuples non civilisés*. Ajoutons néanmoins qu'il offre des aperçus intéressants et nouveaux sur les épisodes de la conversion des indigènes au christianisme et en particulier sur les luttes d'influence entre les missionnaires catholiques et protestants dans cette partie du monde.

— M. Charles Byse, pasteur à Lausanne vient de réunir en un volume, sous le titre de *Swedenborg sa biographie. Le Savant ; le Philosophe ; le Révélateur* (Paris. Fischbacher 1911), les conférences récentes où il fait bien ressortir les deux faces si étrangement juxtaposées ou plutôt superposées du caractère de l'illustre Suédois — d'une part l'homme pratique, le philosophe rationnel, le mathématicien et le biologiste qui, par ses travaux et ses découvertes dans les sciences exactes et naturelles, fut l'émule des Linné, des Berzelius, des Leibnitz, et le prophète, le visionnaire, le mystagogue qui passa les vingt-six dernières années de sa vie à décrire les arcanes du ciel et de l'enfer avec moins d'art sans doute, mais avec plus de conviction que l'auteur de la *Divine Comédie*. La secte des Swedenborgiens fondée après sa mort est encore assez nombreuse dans les pays anglo-saxons, et l'Académie royale de Stockholm a récemment décidé d'imprimer ses manuscrits inédits.

G. d'A.

— Le tome XLI du *Journal of the Royal Anthropological Institute* (janvier-juin 1911) fait peut-être une place plus grande que de coutume à l'anthropologie physique. Mais l'historien des religions trouvera beaucoup de données intéressantes dans les articles du capitaine Barrett sur les Wa-Giriama, Bantous de l'Afrique orientale anglaise, de M. Hill Tout sur les Salish de l'intérieur (Colombie britannique) et de M. Heard sur les croyances et le culte des Yezidis.

— Nos lecteurs connaissent sans doute l'*Institut de Sociologie*, fondé à Bruxelles par M. Ernest Solvay et dirigé par M. Waxweiler. L'Institut publie un *Bulletin mensuel* qui contient, à côté d'une chronique bibliographique, des contributions à la science à propos d'ouvrages récents. L'histoire des religions n'est pas oubliée. C'est ainsi que dans le numéro de mai 1911, que nous avons sous les yeux, figurent deux articles de MM. Krelinger et Ivanitzky, relatifs tous deux aux croyances sur l'au-delà. — Ce *Bulletin* est dès à présent un précieux organe d'information et de coordination scientifiques. Mais il gagnerait beaucoup à être rédigé dans une langue plus intelligible et à ne pas cultiver systématiquement le néologisme. Que les sociologues bruxellois prennent garde de



ne pas donner trop beau jeu aux adversaires de la sociologie, qui ne voient en elle qu'une nouvelle scolastique !

R. H.

— M. P. Saintyves a donné dans la *Revue de l'Université de Bruxelles* (janvier 1912) une de ces *anatomies* de légendes où il excelle. Cette fois c'est le *miracle de l'apparition des eaux* hors des tombes des saints, qu'il prend dans un document tout à fait contemporain (Perpignan, 1910) et suit dans ses relations avec les liturgies païennes et chrétiennes. Il y emploie son érudition surprenante de variété et toute sa verve habituelle. Il montre d'abord un premier groupe d'analogues chrétiens : sarcophage de Liano, de saint Désiré etc. où il voit la copie rituelle d'une cérémonie qui se pratiquait jadis soit dans le cimetière Pontien, soit à la basilique de Saint-Pierre ès Liens ; puis un second groupe : citerne de Saint-Georges, fontaine de Saint-Marc, où le miracle est une survivance des Vinalia et des Robigalia (groupe des litanies d'avril) ; un troisième groupe moins fourni correspond aux litanies chrétiennes de fin juillet et a d'évidentes relations avec les Neptunalia et les Furinalia. Le miracle de l'apparition des eaux est aussi en rapports avec les rites baptismaux de Noël, de l'Épiphanie, de Pâques : « Notre miracle, tour à tour associé à des rites producteurs de la pluie et de la fécondité, à des rites oraculaires ou à des rites de purification, se retrouve sous ces différentes formes, aux mêmes dates saisonnières... Le miracle n'est ici qu'une exégèse frauduleuse de rites très anciens. » M. S. suit aussi le rite dans son utilisation comme moyen divinatoire et comme ordalie, surtout dans le paganisme gréco-asiatique.

— L'étude de M. Vassili Rozanov sur l'*Église Russe* (Paris, Jouve, 1912, 8°, 42 p.) que nous présentent en une tradition colorée MM. Denis Roche et Limont Saint-Jean n'est pas précisément de l'histoire impassible. C'est un véhément réquisitoire contre l'« Esprit d'immobilité » — pour parler comme le *Santo* de Fogazzaro — dans l'Église orthodoxe. Pendant de longs siècles, la Russie a eu pour principal souci historique de s'identifier à Byzance, et la forme a influé sur l'esprit. La Russie s'est « mortifiée » avec une étrange constance. La foi russe rappelle ces derniers chapitres de l'Évangile où le Christ vit « après sa mort et son ensevelissement ». M. Rozanov a décrit, en de belles pages désolées, cette âme de son pays qui ne vit pleinement que dans la mélancolie et les minutieuses funérailles, l'âme de ce clergé qui pratique « un ascétisme sans nerfs », sa théologie d'où est effacé tout trait humain, terrestre, propre à la vie... Nous ne pouvons suivre l'auteur dans sa critique, d'un vif intérêt mais subjective au possible, des tendances actuelles de l'Église orthodoxe. Il conclut amèrement : « Vivantes et énergiques à l'heure qu'il est sont seules les sectes qui, précisément, se sont fait un problème du mouvement. Mais ce à quoi elles tendent toutes est, en réalité, enfermé dans la moelle d'un organisme déjà mort » (p. 31).

P. A.



— Les *Études françaises* présentées au Congrès international de christianisme libéral et de progrès religieux qui s'est tenu à Berlin du 5 au 10 août 1910 ont été réunies en un élégant fascicule publié chez Schöneberg à Berlin et chez Fischbacher à Paris. Nous ne pouvons guère donner ici que la table des matières de ce petit livre, ces mémoires portant exclusivement sur des questions de philosophie religieuse dont l'appréciation n'est pas du ressort de cette Revue. Nos lecteurs retrouveront parmi les auteurs plusieurs noms connus et aimés d'eux : J. E. Roberty, *La Charité* ; W. Monod, *L'Harmonie de l'Esprit moderne et de l'Évangile* ; G. Bonet-Maury, *La dette du Protestantisme français envers la pitié et la théologie de l'Allemagne* ; Hyacinthe Loyson, *L'alliance des Religions* ; P. Sabatier, *Les relations sympathiques entre Protestants et Catholiques* ; E. Montet, *Le Christianisme libéral dans ses relations avec l'Islam* ; P. H. Loyson : *Union des Libres-penseurs et des Libres-croyants* ; E. Gounelle, *Les expériences chrétiennes et l'action sociale* ; Th. Ruyssen, *Les facteurs spirituels du rapprochement international*.

— Le R. P. Ubald d'Alençon qui a publié déjà tant de textes précieux pour l'histoire franciscaine vient de faire paraître à la librairie Alphonse Picard, à Paris, un recueil de *Miniatures et documents artistiques du Moyen Age relatifs à sainte Colette de Corbie*, la grande réformatrice des Frères Mineurs et des Clarisses (un vol. -8° de 1x pages et 36 planches). Précédemment le R. P. Ubald avait donné, à la même librairie, les *Vies de Sainte Colette de Corbie* (un vol. 8° de LIV-306 p.) écrites par Pierre de Vaux, confesseur de sainte Colette et par sœur Perrine de la Roche et de Beaume, compagne de la sainte. Ces biographies et l'introduction de ce livre seront utiles à qui désormais voudra traiter de la réforme catholique au temps des conciles de Constance et de Bâle.

— La « World Missionary Conference » d'Edimbourg (1910) avait élu un comité permanent chargé de continuer son œuvre par les moyens les plus pratiques. C'est ce Comité qui publie à partir de janvier 1912 *The International Review of Missions* (H. Frowde, Edimbourg, Oxford, Londres, New-York, Toronto, Melbourne) dont nous recevons le premier numéro. Ce périodique est sans doute le plus important qui ait été jusqu'à ce jour consacré par une église ou un groupe d'églises au développement de son activité missionnaire. On ne pourra s'occuper de recherches sur les religions des non civilisés sans consulter la bibliographie remarquablement classée qui doit être jointe à chacun des numéros. — Les articles de fond — ceux du moins qui ne traitent pas exclusivement des modes de conversion à employer ou de la préparation des missionnaires — renferment d'utiles relevés de renseignements sur l'état religieux des pays vers lesquels se dirige l'effort des évangélisateurs.

P. A.



**IV. Congrès international d'histoire des religions, à Leyde, en septembre 1912.** — Du programme que nous adresse le Comité d'organisation du Congrès de Leyde nous extrayons les renseignements suivants qui nous paraissent de nature à intéresser nos lecteurs :

Le Congrès se tiendra du 9 au 13 septembre 1912. Les séances auront lieu dans les salles de l'Université.

On prévoit les sections suivantes : 1. Religions des peuples sauvages et Questions générales. 2. Chinois et Japonais. 3. L'Égypte. 4. Les Sémites. 5. L'Islâm. 6. L'Inde et l'Iran. 7. Grecs et Romains. 8. Germains, Celtes et Slaves. 9. Malais et Polynésiens. 10. Le Christianisme.

La cotisation est fixée à 25 francs (20 marcs, 25 cour. autr., 10 roubles, 1 livre sterling, 5 doll., 18 cour. suéd., 12 florins). Les membres pourront se procurer une carte d'entrée pour leurs dames au prix de 12 francs 50.

Moyennant cette cotisation on aura le droit d'assister aux séances, de prendre part aux fêtes et excursions gratuites et on recevra les actes du Congrès.

La cotisation peut être envoyée à M. W. J. P. Suringar, 39 Rapenburg, Trésorier du Congrès.

Ainsi que les Congrès précédents, celui-ci sera exclusivement scientifique et sera consacré à des recherches purement historiques sur les religions. Toute discussion concernant des questions de foi sera interdite.

Les communications ne devront pas prendre plus de vingt minutes. Le comité d'organisation prendra garde à ce que la limite ne soit pas dépassée et invite par avance les orateurs à bien vouloir se conformer à cette mesure.

Vu le temps limité, le bureau du Congrès se réserve de décider quelles communications seront faites oralement. Les orateurs s'engagent à remettre au bureau un résumé succinct de leur communication, fait en vue de l'impression.

Seront considérées comme langues officielles du Congrès le français, l'allemand, l'anglais et l'italien.

Ceux qui désirent faire une communication sont priés d'en informer le Bureau du Congrès (71 Plantsoen, Leiden) le plus tôt possible.

Hôtels à Leiden : Hôtel du Lion d'or, Hôtel Levedag, Hôtel Place Royale, Hôtel du Commerce, Hôtel Rijnland.

Pour des renseignements concernant le logement, s'adresser au Bureau du Congrès.

*Le Gérant : ERNEST LEROUX.*

---



# MYTHOLOGIE AUSTRALIENNE DU RHOMBE

---

Tout le monde connaît ces objets caractéristiques qu'on désigne généralement, en ethnographie, par le nom anglais de *bull-roarers* ou par le nom grec de *rhomboi* ou par le nom australien (plus proprement *arunta*) de *churinga*<sup>1</sup>.

Ce sont des objets qui ont une diffusion presque universelle et une valeur religieuse des plus remarquables.

Dans les pages qui vont suivre, j'espère pouvoir montrer de quelle façon et dans quelle mesure les croyances australiennes ayant trait au rhombe nous permettent de suivre et de comprendre le procédé mental d'où dérivent les mythes.

En considérant de près les données des croyances australiennes, nous pouvons, à mon avis, pénétrer très profondément la pensée primitive. Le trait caractéristique de la pensée primitive est de s'exprimer en premier lieu par les formes de l'activité imaginative. Ce procédé imaginatif ou fantastique est, pour ainsi dire, le procédé normal de la connaissance pour la pensée primitive, qui opère par intuitions plutôt que par idées ou concepts. Or, c'est justement de ces représentations imaginatives du réel (intuitions) que prennent origine les mythes : la mythogénèse est une fonction de la connaissance intuitive.

1) *Churinga* (employé au féminin sous la forme *tjurunga* par Strehlow-Leonhardi, *Die Aranda- und Loritja-Stämme in Zentral-Australia* (Veröffentlichungen aus dem städtischen Völker-Museum Frankfurt-am-Main, II, 1908), p. 76) est un mot du langage *arunta* (= *aranda*) pour désigner le *bull-roarer*. Le nom du *bull-roarer* en Australie varie d'une tribu à l'autre. Cependant on emploie usuellement *churinga* pour désigner les *bull-roarers* d'une tribu quelconque : A. van Gennep, *Mythes et Légendes d'Australie* (Introduit.), p. LXVIII; Klaatsch, *Zeitschrift für Ethnologie*, XXXVIII, 1906, p. 793.

2) R. Pettazzoni, *Un rombo australiano*, *Archivio per l'Antropologia e la Etnologia*, XLI, 1911, p. 257 et suiv.



L'aperception personnificative (*belebende, personifizierende Apperception*), qui est, selon M. W. Wundt<sup>1</sup> l'élément mythogénétique essentiel et primordial, n'est au fond autre chose que la représentation fantastique du réel.

C'est pourquoi le mythe est, par son essence même, une connaissance immédiate du réel : c'est la réalité même directement conçue : rien de moins que de la spéculation ou du symbole, rien de moins que des problèmes à poser et à résoudre, que des mystères à sonder ou à cacher.

« Là dessus s'appuie — s'il m'est permis de rappeler ce que j'écrivais autrefois<sup>2</sup> — la nécessité scientifique d'un criticisme radical vis-à-vis de toute théorie mythologique à *tendance interprétative*, depuis les allégorismes aux nuances variées — physique des Stoïciens, historique d'Evhémère, politique d'Aristote et de Bacon, biblique des Pères de l'Église — jusqu'au symbolisme de Creuzer, et, en partie du moins, au météorologisme d'Adalbert Kuhn et de Max Müller ».

De là même — voudrais-je ajouter aujourd'hui, — résulte la plus forte, peut-être, des objections contre ce rationalisme auquel paraît se rattacher la théorie des animistes depuis Tylor. Cette théorie voit dans l'animisme une espèce de philosophie rudimentaire, une application (erronée) du principe de causalité, et arrive jusqu'à concevoir les *esprits* comme autant de causes personnifiées. Or, les représentations animistes ne sont qu'un produit de ce même procédé mental qui donne aussi naissance aux mythes naturistes : un procédé qui n'est assurément pas celui des opérations logiques. On a souvent constaté le manque de logique dans la pensée des primitifs. Tout récemment on a forgé le mot *prélogisme* pour désigner une des caractéristiques essentielles de la mentalité des sociétés inférieures<sup>3</sup>. Mais le *prélogisme* de M. Lévy-

1) *Mythus und Religion*<sup>2</sup> (*Völkerpsychologie*, IV, 1), Leipzig, 1910, p. 64 suiv.

2) *Rivista di filologia e d'istruzione classica*, XXXVII, 1909, p. 188.

3) L. Lévy-Bruhl, *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures*, Paris, 1910, p. 78 et suiv.



Bruhl a une valeur tout-à-fait sociologique, en tant qu'il considère presque exclusivement ces opérations de la pensée sociale que sont les représentations collectives. De même que ce *prélogisme* n'implique pas l'existence d'une phase mentale antérieure à la phase logique, de même il n'exclut pas entièrement les opérations logiques proprement dites, tout en les reléguant dans la sphère des représentations individuelles<sup>1</sup>.

Or, dans ces mêmes représentations individuelles on pourrait trouver déjà, à mon avis, le prélogisme : en tant qu'elles sont des représentations imaginatives, et par conséquent pas logiques : ou tout simplement, en tant qu'elles sont des représentations, non des concepts ; des mythes, non des raisonnements. Or les mythes ne sont, comme nous le disions tout-à-l'heure, que des produits de l'activité imaginative. Sans doute l'existence d'une humanité (ou : *préhumanité*?) prélogique, dans le sens chronologique, échappe absolument à notre expérience. D'autre part, les mythes prennent naissance à toutes les époques et même chez les sociétés les plus avancées intellectuellement. Quel que soit le milieu d'où ils sortent, les mythes n'appartiennent pas à l'ordre des formations logiques, mais bien à celui des formations fantastiques, — ou, comme d'autres diraient, *esthétiques*.

\*  
..

Il y avait une fois — ainsi narre une fable exotérique des Loritja (Australie Centrale)<sup>2</sup>, — une foule de petits hommes qui demeuraient dans un endroit nommé « tas-de-pierres ». Ils s'appelaient *Apuju*, et avaient des femmes nommées *Melbati* et des enfants nommés *Inankiri*. « *Apuju* »

1) Lévy-Bruhl, *ibid.*, p. 79.

2) C. Strehlow-M. von Leonhardi, *Die Aranda- und Loritja-Stämme in Zentral-Australia*, II (Frankfurt a. M. 1908), p. 49 et suiv. Pour le caractère exotérique de ce conte, et de ceux qui vont suivre, voir Strehlow-Leonhardi, *op. cit.*, I (1907), p. 101 (en note).



signifie « les ronflants ». « Apuju » est, en effet, le nom du rhombe qu'on fait voir aux novices après la circoncision. Donc les *Apuju* sont les rhombes : en d'autres termes, les rhombes sont *conçus mythiquement* comme une foule de petits hommes *Apuju*.

Une autre fable des Loritja<sup>1</sup> rapporte qu'il y avait une autre foule de petits hommes nommés *Maiutu*, qui demeureraient dans un lieu appelé « excréments-des-Maiutu », et qui accomplirent plusieurs entreprises semblables à celles des *Apuju*. Les femmes des *Maiutu* s'appelaient, elles aussi, *Melbati*, et leurs fils *Inankiri*. On peut dire, en somme, que :

*Maiutu* = *Apuju* = le rhombe.

En effet, *Maiutu* veut dire « les courts » et, de même, *Melbati* signifie « aux bras courts ». Les chefs de ce peuple des *Maiutu* se coupèrent la jambe droite, se la chargèrent sur l'épaule et la portèrent ainsi pendant leurs voyages.

Dans tout cela il n'y a qu'une représentation mythique, une façon de concevoir mythiquement un objet *monocrure* par excellence, comme est le rhombe. En effet, ce sont ces *Maiutu* qui, selon la croyance des femmes, viennent transformer les enfants en hommes (initiés) : un des *Maiutu* coupe la tête de l'enfant, et puis la lui applique de nouveau sur le cou, après quoi l'enfant n'est plus ce qu'il était auparavant : il est désormais un homme. Ensuite, l'enfant blesse à mort le *Maiutu*, et, quand il est mort, le transporte jusqu'à une grotte, et là le cache sous un tas de pierres<sup>2</sup>. Après quoi, toujours suivant la fable, le novice se rend auprès d'un autre *Maiutu*, qui a perdu une jambe. La jambe gît près de lui dans un état de putréfaction, couverte de vers : l'enfant charge le *Maiutu* sur ses épaules, le transporte loin de là, et

1) Strehlow-Leonhardi, *op. cit.*, II, p. 48.

2) Très probablement il faut voir ici une allusion à la déposition des rhombes dans le dépôt secret commun. De même les *Apuju* de la fable citée plus haut, finissent par s'enfoncer sous terre dans une grotte. Un des lieux secrets qui servent pour y déposer les rhombes sacrés de la tribu est figuré dans l'ouvrage de MM. Strehlow et Leonhardi, II, p. 51 (un autre, *ibid.*, p. 75).



enfin l'aide à se recoller la jambe en place. Voilà peut-être une autre représentation du rhombe, qui est naturellement (qu'on me passe le mot) *monocrure*.

Peut-être, aussi, dans le fait que ces Maiutu nous sont décrits comme ornés de colliers et de ceintures faites de serpents faut-il voir une allusion aux dessins qui sont gravés d'ordinaire sur les faces du rhombe<sup>1</sup>.

D'ailleurs, le nom *Inankiri* (en *loritja*), qui désigne les fils des Maiutu (ainsi que les fils des Apuju), est le même que *nankara* (en *arunta*); *nankara* étant le nom *arunta* du rhombe qu'on montre au novice lors de son initiation (justement ce qu'on fait avec l'*apuju* chez les Loritja), et qui représente son aïeul totémique maternel<sup>2</sup>.

En effet, les Arunta ont une fable tout à fait semblable à celles des Loritja, ayant pour sujet une foule de petits hommes, appelés *Twanjiraka*. Ces petits hommes, qui demeureraient dans un endroit appelé *Rubuntja*, se coupèrent la jambe droite avec leur couteau de pierre, après quoi ils se mirent en route avec une seule jambe, portant l'autre sur l'épaule, jusqu'à ce qu'ils se l'attachèrent de nouveau. Or *twanjiraka* veut dire réellement, à ce qu'il semble, « aux pieds courts »; pas de doute, alors, que *ar. twanjiraka* = *lor. maiutu* = *lor. apuju* = le rhombe. Voilà un autre exemple d'une pluralité de rhombes, qui est conçue comme une pluralité de petits hommes *monocrures*.

Mais, contrairement à ce qu'on narre chez les Loritja, il y a, dans la fable *arunta*, à côté des *twanjirakas* un *Twanjiraka*<sup>3</sup>, à côté de la pluralité le singulier qui, pour ainsi dire, la représente. Ce remplacement du grand nombre par un seul, cet individu qui entre à la place de l'espèce; c'est un phénomène des plus fréquents dans la pensée mythique.

1) Voir les *churinga* chez Strehlow-Leonhardi, *op. cit.*, I, pl. 1, sqq.; II, fig. 1, sqq., p. 80 sqq.; et chez Spencer-Gillen, *The native tribes of Central Australia*, p. 128 sqq.

2) Strehlow-Leonhardi, *op. cit.*, II, p. 80 sq.

3) *Ibidem*.



Suivant certains mythologues c'est de ce phénomène que prend naissance la formation de plusieurs êtres divins, en vertu d'un procédé qui correspondrait à celui qui détermina la conception platonique des idées<sup>1</sup>. En particulier, c'est un phénomène qui a une valeur exceptionnelle pour l'Australie, pour ce qui touche au problème des êtres suprêmes.

De Twanjiraka (que Spencer et Gillen écrivent Twanjirika<sup>2</sup>) la fable rapporte<sup>3</sup> plusieurs traits qui ne laissent pas de doute sur sa nature, en tant qu'ils le caractérisent comme une expression mythique du rhombe. Il a une femme, Melbata, qui est aux Melbati des Apuju et des Maiutu dans le même rapport de singularité que Twanjiraka aux multiples Twanjirakas. Il a des fils qui sont nommés *Nankara*; or, *nankara*, comme nous disions tout-à-l'heure<sup>4</sup>, n'est que le nom du rhombe, qu'on fait voir aux novices dans le rite de la circoncision<sup>5</sup>. C'est dans cette occasion qu'on présente au novice, sitôt circoncis, un de ces rhombes, en lui disant : Voilà ce que tu dois appeler désormais Twanjiraka<sup>6</sup>. Mais les non-initiés croient que l'initiation des enfants est l'œuvre d'un être personnel appelé Twanjiraka, qui coupe la tête aux enfants, et ensuite, lorsqu'elle est en putréfaction et couverte de vers<sup>7</sup>, la recolte de nouveau, en introduisant par là une vie nouvelle dans le novice. Twanjiraka est donc bien un rhombe, ou pour mieux dire, il est le rhombe personnifié. C'est sa voix que croient entendre de loin les enfants et les femmes : ils prennent alors la fuite pleins d'épouvante ; mais ce qu'ils entendent n'est que le bruit du rhombe, que les hommes, invisibles, font tournoyer.

1) Cp. Tylor, *La civilisation primitive*, II (trad. Barbier), p. 315 sqq., 320.

2) Spencer-Gillen, *The native tribes of Central Australia*, I, p. 246, n. 1.

3) Strehlow-Leonhardi, *Die Aranda-und Loritja-Stämme*, I, p. 102.

4) Voir la page précédente.

5) Cp. W. Schmidt, *Die Stellung der Aranda unter den australischen Stämmen*, in *Zeitschrift für Ethnologie*, XL (1908), 894.

6) Strehlow-Leonhardi, *op. cit.*, I, p. 102.

7) Cf. la jambe des Maiutu dans le conte *loritja* cité ci-dessus.





Il faut voir, à présent, si l'on trouve chez d'autres tribus des croyances analogues, et de quelle nature sont les analogies.

Chez les Kaitish (au nord des Arunta), on appelle le ronflement du bull-roarer : *tumana*<sup>1</sup>. Or *Tumana* est dans les croyances fabuleuses des Kaitish, le nom de deux hommes qui dans l'époque mythique essayèrent, et enfin réussirent à faire siffler une quantité de rhombes. *Tumana* est aussi le nom d'un être qui enlève les enfants en les emportant dans la forêt, puis les ramène déjà initiés ; et dont les femmes n'entendent que la voix, qui est le bruit même du rhombe, c'est-à-dire du *tumana*. Encore une fois, c'est la même personnification du rhombe, la même façon de le concevoir comme un être en rapport avec l'initiation des enfants.

Non moins claire est une fable des Warramunga (au nord des Arunta). A l'époque mythique<sup>2</sup> vivait un homme qui s'appelait *Murtu-murtu* ; il accomplissait beaucoup de cérémonies et faisait un bruit étrange. Or, en langue *warramunga* le rhombe s'appelle précisément *murtu-murtu*. Les femmes des Warramunga croient, en effet, que le bruit du rhombe est la voix même d'un être *Murtu-murtu*. Il faut remarquer que le *murtu-murtu* personnifié, c'est-à-dire *Murtu-murtu*, est conçu comme un homme au corps rond comme une balle, à la tête glabre n'ayant qu'un toupet au sommet, et n'ayant aux pieds que des doigts et des talons : un trait qui rappelle les jambes des Maiutu et des Apuju. Il semble, en effet, que dans ces anomalies des membres inférieurs il y ait un motif favori de l'imagination mythique en tant qu'elle s'occupe des rhombes.

1) Spencer-Gillen, *The northern tribes*, p. 498, 420, 345, 347 ; A. van Gennep, *Mythes et légendes d'Australie*, n. 90, p. 150.

2) Spencer-Gillen, *op. cit.*, p. 434 sq., 500 ; A. van Gennep, *op. cit.*, n. 89, p. 149.



Or, la fable continue en narrant que deux chiens sauvages; ayant entendu le bruit que faisait Murtu-murtu avec sa bouche, bondirent sur lui en lui arrachant des morceaux de chair, qu'ils lancèrent ensuite dans toutes les directions. Ces morceaux en fendant les airs firent un bruit tout à fait semblable à celui du rhombe, c'est-à-dire, du *murtu-murtu*, et partout où il touchèrent terre naquirent des arbres. C'est avec le bois de ces arbres que les Warramunga fabriquent leurs rhombes, — comme s'il conservait en soi l'énergie sonore transmise et communiquée par la chair du Murtu-murtu.

Chez quelques tribus qui demeurent encore plus au nord, et que Spencer et Gillen ont étudiées sous le nom compréhensif de « tribus septentrionales de l'Australie centrale »<sup>1</sup>, on trouve la croyance en un être invisible et redoutable, qui est le correspondant de Tumana et de Twanjiraka. C'est une figure qui appartient en propre à la croyance exotérique : c'est l'être qui opère, à ce que pensent les femmes, la transformation des enfants en initiés, et dont elles croient entendre la voix lorsqu'elles écoutent le beuglement du *bull-roarer*. Tel est *Katajalina* chez les Binbinga<sup>2</sup> : un être monstrueux qui avale l'enfant et puis le vomit initié.

Plus au sud des Arunta et des Loritja, les Urabunna (nation Dieri) ont une figure mythique tout à fait correspondante à celles dont il a été question ci-dessus. Les femmes Urabunna croient, en effet, en un être nommé *Witurna*, qui enlève les enfants dans la forêt, extrait de leur corps les entrailles, en met d'autres à la place, après quoi il ramène les enfants enfin initiés. C'est lui dont les femmes écoutent religieusement la voix mystérieuse qui n'est autre que le bruit du rhombe<sup>3</sup> : c'est pourquoi *Witurna* est réellement

1) *The northern tribes of Central Australia*, Londres, 1904.

2) Spencer-Gillen, *The northern tribes*, p. 366, 501. — Les Anula croient en trois esprits *Gnabaia*, dont deux sont mauvais, et l'autre bienfaisant : Spencer-Gillen, *ibid.*, p. 501 sq.

3) Spencer-Gillen, *The northern tribes*, p. 258, 498.



le rhombe personnifié, c'est-à-dire *exprimé mythiquement*.

Si nous abordons à présent les régions de l'est, nous y trouverons des croyances tout à fait semblables chez quelques-unes des tribus de la Nouvelle-Galles du sud, en particulier chez les Wiradjuri.

Les Wiradjuri, ainsi que les Kamilaroi, ainsi que les autres tribus du même territoire, vénèrent un être suprême qui s'appelle *Baiame*<sup>1</sup>. Or, voici une légende des Wiradjuri<sup>2</sup>. Baiame avait jadis un ministre, chargé par lui de l'initiation des enfants. Une fois, s'étant fâché avec lui, il l'anéantit, en ne laissant survivre que sa voix dans les arbres de la forêt. Ensuite, il apprit aux hommes à découper d'un arbre de petits morceaux de bois, et à en façonner des rhombes, et puis à les faire tourner au moyen d'une corde, en ayant soin de les cacher aux femmes. C'est cet instrument que les Wiradjuri emploient dans leurs cérémonies; en le faisant tourner, ils reproduisent donc la voix du ministre de Baiame, qui survit dans les arbres de la forêt.

Ce dernier trait rappelle tout de suite la légende des War-ramunga au sujet de la chair de Murtu-murtu, que nous avons rapportée plus haut.

Mais ce qui est surtout remarquable c'est que le ministre de Baiame, cette figure qui montre une connexion si étroite avec les rites d'initiation, et dont l'identité avec le rhombe est si transparente, n'est autre, au fond, que *Daramulun*.

En effet, si Daramulun est lui-même l'être suprême chez d'autres tribus (Yuin, Ngarigo, Wolgal)<sup>3</sup>, chez les Wiradjuri il n'est qu'un être subordonné à Baiame, un ministre de Baiame<sup>4</sup>. En d'autres termes, on peut affirmer que Daramulun aussi n'est, dans un certain sens, qu'une *expression mythique* du rhombe. C'est ce qui paraîtra clair d'après une

1) Howitt, *The native tribes of south-east Australia*, p. 583 sqq.

2) R. H. Mathews, *The burbung of the Wiradjuri tribes*, in *Journal of the anthropological Institute*, XXV, 1896, p. 295 sq.

3) Howitt, *op. cit.*, p. 494 sq.

4) Cfr. Howitt, *ibidem*.



série de faits qui vont nous permettre de suivre chez les tribus de l'est, ainsi que nous l'avons fait pour celles du centre et du nord, le même procédé mythogénétique, qui toujours fait du rhombe une personne humaine, une figure plus ou moins anthropomorphisée, dont on connaît les parents, et dont on narre les aventures.

Un indigène des Wiradjuri, se remémorant un jour les souvenirs lointains de son initiation, narra qu'on l'avait amené alors près de certains arbres, et qu'étant parvenu devant un tronc qui était creux, il avait aperçu dans le creux « *un tas de petits Daramuluns, les fils de Baiame* »<sup>1</sup>. Qu'est-ce donc que cette « nichée » de petits *daramuluns*, si ce n'est une variante de la représentation mythique des rhombes qui chez les Loritja et les Arunta s'exprime par l'image d'une foule de petits hommes?

Or, quelles sont l'étymologie et la signification de 'Daramulun'? L'étymologie donnée jadis par Ridley<sup>2</sup> et acceptée généralement par les ethnologues, fait dériver le mot de *dhurru* « jambe » et *mulan* « d'un côté », c'est-à-dire « jambe d'un côté », ce qu'on traduit généralement par « boiteux », mais qui correspond peut-être plus proprement, à *monocrure*. Ne nous souvenons-nous pas des petits Apuju, Maiutu et Twanjiraka, qui voyagent avec une seule jambe, en portant l'autre sur l'épaule?

A mon avis, nous nous trouvons en présence d'une concordance mythique des plus singulières : chez des tribus assez différentes et bien éloignées l'une de l'autre, le même objet est conçu mythiquement par la même image.

Ce qui prouve, d'ailleurs, la justesse de l'étymologie donnée de Daramulun, ce sont les représentations figurées de

1) Howitt, *op. cit.*, p. 407.

2) Ridley, *Kamilaroi and other australian languages*, Sidney, 1875 ; cp. E. B. Tylor, *Journal of the anthropological Institute*, XXI, 1892, p. 294 ; E. S. Hartland, *Folk-lore*, IX, 1898, p. 295 ; W. Schmidt, *Anthropos*, IV, 1909, p. 234.

3) Cette analogie a été remarquée aussi par M. v. Leonhardi, dans son introduction à l'œuvre de C. Strehlow, *Die Aranda- u. Loritja-Stämme*, II. Cfr. W. Schmidt, *Zeitschrift für Ethnol.*, XL (1908), 894 sq.



ce personnage. Naturellement, il faut laisser de côté les représentations <sup>1</sup> qui ont été observées, par exemple, chez les Yuin, parce que chez eux, ainsi que chez les Ngarigo, les Wolgal et d'autres tribus du sud-est, Daramulun a un tout autre caractère puisqu'il correspond à la figure de l'être suprême (Baïame, chez les Wiradjuri).

Cependant, les représentations de Daramulun se rencontrent aussi chez les mêmes Wiradjuri. Ce sont, comme chez les Yuin d'ailleurs, des figures ayant une valeur esotérique, qu'il n'est pas permis de montrer aux non-initiés, et qu'on ne reproduit jamais hors des époques où ont lieu les cérémonies sacrées de l'initiation. Dans le *burbung* (c'est le nom *wiradjuri* de ces fêtes solennelles), on représente d'une façon tout à fait sommaire et le plus souvent conventionnelle plusieurs scènes ayant rapport à la vie de Daramulun <sup>2</sup>. Ce sont comme autant de *stations* où l'on danse des danses magiques et l'on chante des chansons magiques. Dans les autres fêtes figure aussi Daramulun. Or, il est toujours représenté *avec une seule jambe*, car « l'autre finit en pointe d'os très aiguë » <sup>3</sup>.

D'ailleurs, l'identité ou, du moins, l'identification de Daramulun avec le rhombe se révèle de la façon la plus évidente puisqu'on trouve *daramulun* employé comme désignation (exotérique?) du rhombe même. En effet, chez les Wiradjuri, à côté des noms ordinaires du rhombe, qui sont *mudthega* et *bobu*, on emploie aussi un mot tout spécial, qui est *dhuramoolan*, c'est-à-dire : *daramulun*<sup>4</sup>. Ce terme *daramulun*

1) Howitt, *op. cit.*, p. 523, 538, 540, 553.

2) Dans le *burbung* on représente aussi des figures de Baïame, ainsi que de la femme et des fils de Baïame : Mathews, *Journal of the anthropological Institute*, XXV, 1896, t. xxvi, 35, 36, 37, p. 315. Sur une représentation de *Bunjil*, voir Howitt, *op. cit.*, p. 491.

3) Howitt, *op. cit.*, p. 535. Cette difformité s'expliquerait, selon le P. Schmidt, par les idées de la mythologie solaire et lunaire : *Zeitschrift f. Ethnologie*, XL (1908), 894 sqq.

4) R. H. Mathews, *Journal of the anthropological Institute*, XXV, 1896,



signifiant le rhombe, on le trouve aussi chez les Kamilaroi, à côté de l'appellatif courant, *murrawan*, et de même chez les indigènes du Paterson River, à côté de *mudthinga* <sup>1</sup>.

Mais les Wiradjuri ont encore une autre espèce de rhombes, ayant une forme différente et portant un autre nom.

L'emploi de plusieurs espèces de rhombes est un fait qu'on rencontre chez beaucoup de tribus australiennes : les Chepara <sup>2</sup>, les Turbal <sup>3</sup>, les Itchumundi <sup>4</sup> ont deux espèces de rhombes, qu'on n'emploie pas indifféremment <sup>5</sup>.

Quelques tribus du nord-ouest, comme les Niol-Niol en possèdent une variété encore plus grande, car non seulement ils ont des rhombes de différentes espèces réservés aux hommes (ce sont les vrais rhombes), mais ils en ont d'autres, employés exclusivement par les femmes, n'ayant aucun caractère ésotérique et ne servant qu'à assurer aux femmes une protection contre les mauvais esprits <sup>6</sup>.

De même chez les Wiradjuri, à côté du vrai rhombe percé à une de ses extrémités par un trou où est nouée la corde, on emploie aussi un autre rhombe, qui n'est pas troué, mais porte à l'extrémité une entaille qui sert à y fixer la corde par un de ses bouts tandis que l'autre bout est attaché à un petit bâton en bois. Ce bâton, étant tenu à la main et agité comme le manche d'un fouet, imprime au rhombe ce mouvement de rotation qui produit le bruit caractéristique <sup>7</sup>. On appelle ce

p. 298; XXVII, 1898, p. 56; Howitt, *The native tribes of south-east Australia*, p. 583 sqq.

1) Mathews, *Journal of the anthropological Institute*, XXIV, 1895, p. 419, XXVII, 1898, p. 56.

2) Howitt, *op. cit.*, p. 579, f. 35.

3) Howitt, *op. cit.*, p. 596.

4) Howitt, *op. cit.*, p. 675, sq.

5) Cp. W. Schmidt, *Zeitschrift für Ethnologie*, XL (1908), p. 893.

6) Klaatsch, *Zeitschrift für Ethnologie*, XXXVIII, 1906, p. 792 sv., XXXIX, 1907, p. 646 sv.; Bischofs, *Anthropos*, IV, 1909, p. 252.

7) R. H. Mathews, *Journal of the anthropological Institute*, XXV, 1896, t. xxvi, 39; XXVII, 1898, t. vi, 8. — Voir le petit rhombe (nommé *wabulkan*) de la tribu Chepara : Howitt, *op. cit.*, 579, f. 35, 2.



rhombe *moonibear*<sup>1</sup>. Il est plus petit que l'autre; et le son qu'on en tire, diffère par le ton et par l'intensité de celui du grand rhombe. Il n'est pas plus visible aux femmes que le grand rhombe. Mais les femmes perçoivent la diversité des sons produit par l'un ou l'autre rhombe. Or, cette distinction établie entre des impressions acoustiques différentes trouve elle-même son expression dans la pensée mythique<sup>2</sup>, en tant qu'elle donne lieu à deux aperceptions (*personnifizierende Apperception*), et par conséquent à deux personnifications, distinctes naturellement par le genre : masculin et féminin; c'est-à-dire à deux personnes distinctes par le sexe : mâle et femelle. Voilà pourquoi, dans la croyance des Wiradjuri, Daramulun a une femme dont le nom est précisément *Moonibear*<sup>3</sup>.

C'est par un procédé mental tout à fait analogue que certains nègres de l'Afrique, chez lesquels est en vigueur le langage des tambours (*Trommelsprache*), conçoivent un tambour mâle et un tambour femelle selon la différente hauteur des tons relatifs. Les Evhe, par exemple, ont un tambour mâle au ton plus haut et un tambour femelle au ton plus bas. Au contraire, les peuples de langue *tschi* de la Côte d'Or, conçoivent comme « homme » le tambour qui donne une voix plus profonde, comme « femme » celui qui donne une voix plus aiguë, tandis qu'ils appellent « enfant » un tambour au ton moyen<sup>4</sup>.

D'ailleurs, en Australie même, on peut observer cette distinction de rhombes mâles et de rhombes femelles chez d'autres tribus. On l'a trouvée, par exemple, dans la Nouvelle-Galles du Sud chez les indigènes du Clarence R. et du

1) R. H. Mathews, *Journal of the anthropological Institute*, XXV, 1896, 298, 315; XXVII, 1898, 58.

2) R. R. Marett, *Hibbert Journal*, VIII, 1910, 400.

3) Mathews, *l. c.*

4) Westermann, *Die Trommelsprache in Togo*, *Mitteil. d. Semin. für Orient. Spr.*, 1907, III, 1. Voir : *Anthropos*, I, 1906, p. 665 sq. — Cp. A. Witte, *Zur Trommelsprache bei den Ewe-Leuten*, in *Anthropos*, V (1910), 50. — Tambours mâles et femelles chez les Loango : *Zeitschrift für Ethnologie*, VIII, 1876, 216.



Richmond R., ainsi que dans le Queensland chez les tribus qui habitent le long du Culgoa R. <sup>1</sup>.

Quelque chose d'analogue se rencontre chez les Kurnai.

Les Kurnai, qui sont les habitants du Gippsland, c'est-à-dire du littoral du Victoria, ont aussi deux sortes de rhombes<sup>2</sup>. Le plus grand s'appelle *tundun*, qui veut dire « l'homme » ; le plus petit est nommé *rukut-tundun*, qui signifie « épouse de tundun », c'est-à-dire « la femme ». Naturellement la pensée mythique ne s'arrêta pas ici. On conçut un être humain *Tundun* qui avait le premier fabriqué les rhombes (les *tundun*). C'est lui dont les femmes croient entendre la voix lorsqu'elles écoutent le ronflement du bull-roarer (cp. Twanjiraka, Tumana, Witurna, etc.). Tundun, « l'homme », est désigné aussi par les noms de *wehntwin* « le père du père », c'est-à-dire « l'aïeul », et de *muk-brogan* « compagnon éminent ». Il est aussi le fils et le ministre de l'être suprême, qui chez les Kurnai s'appelle *Mungan-ngaua* : ce fut Mungan-ngaua qui finit par transformer Tundun et sa femme Rukut-Tundun en marsouins<sup>3</sup>.

Chez les Kurnai aussi les non-initiés croient que Tundun descend en personne pour transformer les enfants en hommes. Selon la croyance des femmes, le bruit du rhombe, c'est-à-dire du *tundun*, est la voix même de Tundun ; jamais elles ne quitteraient le campement lorsque le beuglement terrible du bull-roarer retentit dans la forêt, de peur que Tundun ne les tue<sup>4</sup>.

Nous avons là un autre exemple qui vient s'ajouter à la catégorie de ces êtres que nous avons reconnus jusqu'ici, en

1) Mathews, *Bull-roarers used by the Australian aborigines*, in *Journal of the anthropological Institute*, XXVII, 1898, p. 58 sq. Le P. W. Schmidt explique la duplicité des rhombes mâles et des rhombes femelles par le totémisme sexuel : *Zeitschr. f. Ethnologie*, XL (1908), 897.

2) Les deux types sont reproduits par Howitt, *The native tribes of south-east Australia*, 628, f. 37.

3) Howitt, *op. cit.*, 628, 493 ; A. van Gennep, *Mythes et légendes d'Australie*, n° 92, p. 153 sq.

4) Howitt, *op. cit.*, p. 631.



plusieurs contrées de l'Australie, dans les croyances de tribus même très éloignées l'une de l'autre. Ce sont des êtres à nature humaine, monstrueux et redoutables, doués de forces supérieures, qui se trouvent en étroite connexion avec les rites de l'initiation. Les noms de ces êtres varient d'une tribu à l'autre. Mais ils sont tous conçus selon le même type ; en d'autres mots, on peut dire qu'il s'agit d'une seule et même figure, soit qu'elle s'appelle :

Maiutu	chez les Loritja,
Twanjiraka	chez les Arunta,
Tumana	chez les Kaitish,
Witurna	chez les Urabunna,
Katajalina	chez les Binbinga,
Murtu-murtu	chez les Warramunga,
Daramulun	chez les Wiradjuri <sup>1</sup> .
Tundun	chez les Kurnai,

et, pourrait-on ajouter :

Daramulun chez les Yuin <sup>2</sup>.

Il est vrai, en effet, que Daramulun est pour les tribus de la nation Yuin l'être suprême, le même que Baïame chez les Wiradjuri, Mungan-ngaua chez les Kurnai, etc. Mais cela n'empêche nullement qu'il soit aussi, dans la croyance exotérique des Yuin, un être initiateur comme il l'est pour les Wiradjuri, qui voient en effet en lui un être absolument distinct de leur être suprême, Baïame. Tout ce que sut rapporter à propos de Tharamulun (= Daramulun) une vieille femme de la tribu Theddora, c'est qu'on l'appelle *papang*, c'est-à-dire « père », et qu'il descend avec un bruit de tonnerre pour transformer les enfants en hommes <sup>3</sup>. Or, les tribus Yuin croient

1) Et chez les tribus apparentées, comme les Woughibon (Thurmulun = Daramulun) : Howitt, *op. cit.*, 589. — De même les autres noms ethniques dans la liste ci-dessus indiquent des nations entières, plutôt que de simples tribus.

2) Sous ce nom de Yuin il faut comprendre toutes les tribus de la côte et de l'intérieur (Ya-ithma-thang [Omeo et Theddora], Ngarigo, Wolgal, etc.) : ces tribus sont étroitement apparentées sous plusieurs rapports ; elles ont aussi la même croyance en Daramulun conçu comme être suprême : Howitt, *op. cit.*, 404 sqq., cf. p. 77 sqq.

3) Howitt, *op. cit.*, p. 493.



qu'il s'agit de la voix de Daramulun, lorsqu'on entend le ronflement du rhombe<sup>1</sup>.

\*  
\* \*

L'être initiateur est donc bien une figure qui appartient en propre et universellement aux croyances australiennes. Nous avons montré, par notre analyse mythologique, qu'il est une expression mythique du rhombe, une aperception par personification de l'instrument sacré des mystères. Nous nous expliquons maintenant son étroite et constante connexion avec les rites d'initiation, puisque c'est dans ces rites, et dans ces rites seulement, qu'on fait beugler les rhombes sacrés. Nous nous expliquons aussi ce trait essentiel qu'on rencontre chez toutes les tribus, à savoir que l'être initiateur est invisible, et qu'il ne se fait sentir que par la voix, qui est, au fond, la voix même du rhombe. Même cette variété de méthodes qu'il est censé avoir à sa disposition pour accomplir la transformation des enfants en hommes (soit qu'il détache la tête pour la recoller après, soit qu'il remplace les anciennes entrailles par de nouvelles), est un produit bien naturel de l'imagination en tant qu'elle opère sur des données qui ne sont pas connues directement.

Les êtres initiateurs sont surtout des figures de la croyance exotérique. Ils sont des créations mythiques dues à l'imagination des non-initiés, c'est-à-dire de ceux qui ne peuvent pas assister *de visu* aux rites de l'initiation.

En considérant les différentes figures où prend corps l'être initiateur chez les diverses tribus, il nous est donné de suivre les moments successifs de sa formation, depuis les phases initiales jusqu'aux plus avancées, ce qui revient à dire depuis les moins individualisées jusqu'à celles qui le sont le plus, depuis les formes qui sont le plus proches et presque encore adhérentes à la pluralité originare, jusqu'à celles qui ont le plus évolué vers la constitution d'une personnalité mythique individuelle. Ce n'est pas tout : nous pourrions étudier aussi, de

<sup>1</sup>) Howitt, *op. cit.*, p. 494 sq.



la même façon, dans quel degré et dans quelle mesure les êtres initiateurs tendent à se rapprocher, à s'assimiler, à se confondre avec les figures des êtres suprêmes proprement dits.

\*  
\*\*

Chez les Loritja nous voyons<sup>1</sup> que l'être initiateur s'est personnifié dans une figure de Maiutu. Maiutu n'est qu'un des Maiutu, c'est-à-dire une figure qui n'est pas encore parvenue à acquérir une individualité mythique en propre, qui ne s'est pas encore dégagée entièrement de cette pluralité (c'est-à-dire la multitude des rhombes) à laquelle elle appartient dès son origine. — Twanjiraka (chez les Arunta) est déjà plus avancé sur le chemin de l'individualisation, tout en ayant encore le nom en commun avec une pluralité de *twanjiraka*. — On peut faire la même remarque pour Murtu-murtu chez les Warramunga. — La croyance des Kaitish paraît flotter entre Tumana et les deux Tumana<sup>2</sup>. — C'est avec Katajalina, à ce qu'il semble, mais surtout avec Tundun et Daramulun que nous touchons à des personnes déjà bien fixées comme telles, vivant, pour ainsi dire, d'une vie à elles. — Mais c'est avec Daramulun que nous atteignons absolument (chez les Yuin) la sphère des êtres suprêmes.

Dans la question très débattue des êtres suprêmes australiens, M. R. R. Marett<sup>3</sup> a exprimé son opinion d'une façon très originale, en affirmant que ces figures sont toutes formées d'après un même et unique prototype : un prototype tout à fait matériel, le bull-roarer. Je pense qu'il y a au fond du vrai et du faux dans cette théorie. En tout cas, je pense que le P. W. Schmidt a pris une attitude peut-être trop exclusive lorsqu'il n'a pas même fait l'honneur d'un mot de critique à la théorie de M. Marett<sup>4</sup>.

1) Voir ci-dessus p. 152 sqq.

2) Cf. Gnabaia et les trois Gnabaia chez les Anula : voir ci-dessus p. 8 à la note 2.

3) R. R. Marett, *Savage supreme beings and the bull-roarer*, *Hibbert Journal*, VIII, 1910.

4) *Anthropos*, III, 1908, p. 1107 sq.



La mythologie du rhombe, par sa nature et aussi par son origine, n'a rien à voir avec la croyance en un être suprême; et par conséquent elle reste, en principe, tout à fait étrangère au problème que soulèvent les êtres suprêmes.

En étudiant les croyances des tribus chez lesquelles nous avons constaté la présence de l'être initiateur<sup>1</sup>, nous trouvons que plusieurs d'entre elles ont aussi la croyance en un être suprême. Il est appelé :

Tukura	chez les Loritja,
Altjira	chez les Arunta,
Atnatu	chez les Kaitish,
Baiame	chez les Wiradjuri,
Mungan-ngaua	chez les Kurnai,
Daramulun	chez les Yuin <sup>2</sup> .

Mais il y a d'autres tribus chez lesquelles l'être suprême paraît ne pas exister, du moins, comme figure distincte. D'autre part, il y a aussi des tribus chez lesquelles la croyance en l'être suprême n'implique pas, à ce qu'il semble, la présence de l'être initiateur. C'est le cas pour :

les Kulin	ayant pour être suprême	Bunjil,
les Wiimbaio		Nuralie,
les Narrinyeri		Nurrundere <sup>3</sup> .

De ces êtres suprêmes quelques-uns semblent appartenir en propre et exclusivement aux croyances des initiés, comme Mungan-ngaua, Baiame<sup>4</sup>, Atnatu; d'autres appartiennent

1) Voir la liste ci-dessus.

2) Sur Altjira et Tukura : Strehlow-Leonhardi, *Die Aranda- und Loritja-Stämme*. I, p. 1 sq. ; II, p. 1 sq. — Sur les autres : Howitt, *Native tribes ; of south-east Australia*, p. 488 sqq.

3) Très probablement chez ces tribus l'absence des êtres initiateurs doit être mise en rapport avec le déclin des cérémonies d'initiation, qui a eu lieu surtout chez les tribus de la nation Kulin : Howitt, *op. cit.*, p. 70 sqq., 609 sqq. ; cf. p. 673 sqq.

4) Quant à Mungan-ngaua, il paraît que très peu de femmes, et les plus vieilles, sont seules renseignées sur sa nature. Contre l'hypothèse d'un Baiame exotérique à côté du B. ésotérique (cf. Daramulun), émise par M. van Gennep



plutôt aux croyances exotériques, tels Tumana, Altjira et Bunjil<sup>1</sup>. C'est un fait pour lequel chaque tribu paraît s'être réglée d'une façon tout à fait indépendante des autres, que cette inclusion, ou non, de l'être suprême dans le cycle idéal des mystères. D'ailleurs, il peut bien se faire qu'à l'état actuel, les croyances australiennes ne représentent que très imparfaitement les croyances anciennes et primordiales, et que chez quelques tribus la figure de l'être suprême ait fini par disparaître du cycle cérémonial ésotérique où elle avait place autrefois.

En tout cas, ce qu'il nous faut bien remarquer, c'est que ces êtres initiateurs (de nature éminemment exotérique) d'un côté, et les êtres suprêmes (les uns ésotériques, les autres exotériques) de l'autre, non seulement sont tout à fait indépendants au point de vue génétique, mais ont aussi évolué selon une ligne différente. Par conséquent, les premiers ne sont aucunement le reflet mythique des seconds. Les êtres initiateurs ne sont que l'expression mythique du rhombe. Pour ce qui touche à la nature des êtres suprêmes, la question n'est pas moins débattue.

Quant à moi, je ne trouve pas, au point de vue proprement scientifique, qu'il y ait de raisons d'avoir recours, pour expliquer les figures des êtres suprêmes, à une genèse et à un développement autres que celui qui s'applique en propre et universellement à toutes les figures de la croyance mythique et religieuse. En d'autres termes, je ne vois pas pourquoi on devrait regarder les êtres suprêmes comme engendrés en vertu d'une activité psychique autre que celle à qui sont dues toutes les créations du mythe en général. C'est par ce procédé que prirent naissance, pour revenir à notre milieu spécifique, les figures des êtres initiateurs dans les croyances australiennes.

Cette transfiguration des rhombes en êtres initiateurs qui

(*Mythes et légendes d'Australie*, p. 94 en note), voir le P. W. Schmidt, *Anthropos*, III, 1908, p. 113.

1) l. c.



est l'essence même de notre phénomène mythique, nous avons vu dans quelle sphère de l'activité mentale elle s'accomplit. Ce n'est pas la sphère de l'activité logique : c'est la sphère de l'activité imaginative ou fantastique. Cet acte de la connaissance qui conçoit le rhombe comme un être personnel, et qui conçoit le bruit du rhombe comme la voix de cet être, n'est aucunement une opération logique : c'est une intuition.

Si MM. Lang et Schmidt aiment mieux attribuer aux êtres suprêmes, australiens et non australiens, une genèse logique, c'est qu'ils voient presque, dans l'être suprême, la réponse donnée par l'humanité primitive au problème de la causalité<sup>1</sup>. Par là, ils font dépendre la conception de l'être suprême d'un procédé mental qui s'oppose aux lois de la pensée mythique. Il s'agit donc d'une théorie qui devient insoutenable si seulement l'on applique, à la formation des figures des êtres suprêmes, la loi qui régit la formation de toute figure mythique en général. Et pourquoi ne devrait-on pas l'appliquer ? Cette même pensée fantastique qui dans les rhombes sacrés vit d'abord une foule d'êtres humains, et finalement la figure unique de l'être initiateur, ce fut elle qui *exprima* aussi la figure de l'être suprême ; mais d'où la tira-t-elle ?

Voilà où le doute commence. Mais, en tout cas, elle fut tirée d'une matière quelconque, qui pût seulement tomber sous l'expérience des sens, et qui fût susceptible d'aperception mythique.

S'il m'est permis d'exprimer une hypothèse qui ne peut être développée ici, je suis porté à croire que cette matière sensible n'est autre que le ciel.

Il y a dans la mythologie australienne une quantité d'éléments uraniques et astraux, que le P. W. Schmidt<sup>2</sup> s'est

1) A. Lang, *The making of religion*<sup>2</sup> ; W. Schmidt, *L'origine de l'idée de Dieu*, in *Anthropos*, III, 1908, 595, 1106 ; IV, 1909, 515 ; V, 1910, 246. Cf. R. R. Marett, *Hibbert Journal*, VIII, 1910, 400 sqq.

2) *Anthropos*, IV, 1909, p. 208 sq.



tout particulièrement efforcé de mettre en évidence. « Si nous devons donner — dit le P. Schmidt — aux êtres suprêmes de l'Australie un nom pris de la nature, nous les nommerions « dieux du ciel » ».

C'est que la connexion très étroite des êtres suprêmes australiens (et, pourrait-on ajouter, des êtres suprêmes en général) avec le ciel est un fait indéniable. Or, on ne pourrait demander de preuve plus évidente à ce que nous avons montré ci-dessus, c'est-à-dire que les figures australiennes des êtres suprêmes et celles des êtres initiateurs sont des expressions de sphères mythiques différentes.

Ensuite, il arriva naturellement que les figures mythiques tirées de différents milieux de sensation et d'aperception, c'est-à-dire d'impression et d'expression, ne purent rester toujours distinctes et éloignées l'une de l'autre, mais, selon la loi qui régit partout le monde des mythes, elles durent se rapprocher, et parfois même se fondre, en suivant en cela le penchant analogique propre à chaque figure.

Ce fut ainsi que la figure de l'être initiateur en vint souvent à se joindre à la figure de l'être suprême : Daramulun à côté de Baiame, Tundun à côté de Mungan-ngaua ; et parfois même il y eut des fusions totales, comme ce serait le cas, par exemple, pour les Yuin, chez qui Daramulun, tout en étant dès son origine la figure de l'être initiateur, finit par prendre la place de l'être suprême. Ici est en jeu ce syncrétisme mythique dont le P. W. Schmidt a cru pouvoir indiquer la cause la plus importante dans l'action des mélanges ethniques des tribus. Toutefois, le syncrétisme dut aller plus loin. D'autres matières sensibles donnèrent lieu à d'autres courants de la pensée mythique, qui purent se rencontrer et, en effet, se rencontrèrent sur plusieurs figures de la croyance australienne.

Le ciel par ses caractères de fixité, d'immanence et d'uni-

1) *Anthropos*, III, 1908, p. 1120. — C'est, d'ailleurs, une idée que le P. Schmidt n'accepte qu'avec bien des limitations.



versalité fournit l'élément uranique. Le rhombe, cet objet religieux et sacré par excellence, fournit un élément matériel. L'homme, dont la nature n'apparaissait pas encore comme absolument distincte de la nature animale, fournit l'élément anthropique, ou, pour mieux dire, anthropozoïque, avec tous ses traits et ses qualités totémiques. Voilà les courants qui, souvent, se rencontrèrent sur la figure unique de l'être suprême.

C'est ce syncrétisme si multiforme et varié qui rend très compliquée la question des êtres suprêmes australiens.

D'ailleurs, je ne me proposais pas dans cet article de trouver une solution à cette question, mais tout au plus d'en mettre en évidence un côté particulier.

En d'autres termes, je me proposais surtout de signaler dans les figures des êtres initiateurs australiens, en tant qu'ils sont une expression mythique du rhombe, un exemple d'un procédé mental qui a une valeur tout à fait exceptionnelle, à mon avis, pour nous faire comprendre dans son essence même la pensée humaine primitive, c'est-à-dire la pensée mythique, la mythogénèse.

RAFFAELE PETTAZZONI.

Rome, novembre 1911.

---



# LA LEGENDE CHRÉTIENNE DE SAINT SIMÉON STYLITE

## ET SES ORIGINES PAÏENNES

---

C'est aujourd'hui un fait reconnu par les savants et les érudits de bonne foi que le christianisme a beaucoup emprunté aux religions et aux civilisations païennes. L'étude des catacombes a démontré que plusieurs des motifs le plus souvent traités par l'art chrétien primitif sont d'inspiration païenne : le Bon Pasteur n'est qu'une adaptation, une interprétation de l'Hermès Criophore ; Daniel dans la fosse aux lions rappelle Orphée charmant et apaisant les bêtes fauves. De tels emprunts sont particulièrement intéressants lorsqu'ils portent sur des rites et des légendes, et nous devons leur accorder une attention toute spéciale, lorsque nous en trouvons la trace précise et formelle dans les pays où le christianisme s'est d'abord développé, par exemple en Syrie.

M. Clermont-Ganneau a déjà signalé un emprunt de ce genre. Une inscription romaine, découverte en Syrie à la fin du <sup>xix</sup><sup>e</sup> siècle, mentionne un rite fort curieux que certains dévots célébraient en l'honneur du dieu païen Hadaran ou Hadran. Elle est ainsi rédigée :

*Hochmea virgo dei Hadaranis. Quia annis viginti panem non edidit jussu ipsius dei, v. l. a. s. Deo Hadrani Hochmea v. s.*

« Hochmaea, vierge consacrée au dieu Hadaran ; parce qu'elle s'est abstenue de pain vingt années durant, sur l'ordre du dieu lui-même, elle a accompli son vœu. Hochmaea a accompli son vœu envers le dieu Hadran<sup>1</sup>. »

1) *C. I. Lat.*, III, 13608, 14612<sup>1</sup>, et surtout 14384<sup>1</sup>, où l'on trouvera tous les renseignements bibliographiques.



Cette abstinence de pain prolongée est certainement une des pratiques d'ascétisme si fréquentes en Orient. On n'en connaissait pas d'autre exemple. Or M. Clermont-Ganneau a relevé, dans un traité syriaque intitulé le *Livre de la Chasteté* (éd. J.-B. Chabot, p. 58), le passage suivant : « Helena, religieuse, sœur de Siméon, supérieur du couvent de Rabban Yozedeq, dans le pays de Qardou, resta sans manger de pain depuis le samedi de la Rogation des Ninivites jusqu'au dimanche de la Résurrection ». M. Clermont-Ganneau rapproche ce passage du texte de l'ex-voto rédigé par la vierge Hochmaea et il ajoute : « L'abstinence de la païenne Hochmaea, vierge consacrée au dieu Hadran, l'emporte assurément de beaucoup par la durée sur celle de la religieuse chrétienne ; mais toutes les deux sont du même ordre. Il est assurément curieux de voir cette forme traditionnelle si caractérisée de l'ascétisme syrien persister ainsi à travers temps et croyances »<sup>1</sup>.

La légende de saint Siméon Stylite nous fournit un exemple plus curieux encore de ces survivances rituelles. Saint Siméon Stylite, dont la fête, également populaire dans l'église romaine et dans l'église grecque, se célèbre dans la première le 5 janvier, dans la seconde le 1<sup>er</sup> septembre, était originaire de la Syrie septentrionale. Il naquit, croit-on, vers 390 et mourut en 459. De très bonne heure, il se livra à l'ascétisme le plus extraordinaire, s'imposant des jeûnes prolongés, faisant murer la porte et toutes les ouvertures de la cellule où il s'était enfermé, effrayant même les évêques et les chefs de monastères par les mortifications excessives auxquelles il se soumettait. C'est en 423, semble-t-il, qu'il eut l'idée de passer toute sa vie au sommet d'un pilier ou d'une colonne. Il construisit d'abord un pilier assez bas ; puis il en augmenta successivement la hauteur, qui atteignit 36 coudées selon les uns, 40 coudées selon les autres. D'après la légende, il aurait vécu au moins une trentaine d'années au sommet de cette colonne.

1) Clermont-Ganneau, *Recueil d'archéologie orientale*, II, p. 134.



Les Actes des saints de l'Église romaine renferment, à la date du 5 janvier, plusieurs vies de saint Siméon Stylite. Nous empruntons à ces documents les deux passages suivants, qui se rapportent plus particulièrement à notre sujet :

« Siméon se construisit une colonne haute de quatre coudées au sommet de laquelle il demeura pendant sept ans. Sa réputation se répandit de toutes parts... On éleva à son intention une colonne de quarante coudées ; il y demeura pendant quinze ans, opérant de nombreuses guérisons et beaucoup de miracles » <sup>1</sup>.

Les premières mortifications que Siméon s'était imposées avaient déjà attiré beaucoup de dévots autour de sa cellule : « Comme ces dévots devenaient sans cesse plus nombreux, écrit Siméon Metaphraste, auteur d'une vie de saint Siméon, le saint, d'abord pour éviter l'honneur qu'on voulait lui faire, ensuite pour se rapprocher encore du ciel, non seulement par l'esprit et en pensée, mais même corporellement, imagina de passer sa vie au sommet d'une colonne. Il éleva d'abord une colonne de six coudées, puis progressivement atteignit la hauteur de 36 coudées..... Il n'est pas étonnant qu'une telle action paraisse à d'aucuns nouvelle et pour ainsi dire incroyable. Parmi toutes les vertus, dont aucun exemple n'avait encore été donné et que pratiqua Siméon, cette station prolongée sur la colonne non seulement ne doit pas être négligée, parce qu'elle était alors sans précédent ; mais encore il en faut faire un éloge tout particulier, parce que, sans exemple elle-même, elle a été depuis lors proposée en exemple » <sup>2</sup>.

1) « Dehinc construxit sibi columnam cubitorum quatuor et stetit super eam annos septem. Sancta vero ejus fama quaquaversum dimanavit. Post haec... turbae... columnam ipsi cubitorum quadraginta erexerunt : in hac stetit annos quindecim multas curationes faciens, etc. » (*Vie de Saint Siméon*, par Antonius, ch. III. — *Acta Sanctorum*, 5 janvier).

2) « Cum vero accedentes omnem numerum excederent, primum ut honorem declinaret..., tum quia coelo, qua poterat, non tantum mente et cogitatione, sed corpore quoque ipso tanto esse vicinior percuperet, illam excogitavit in columna stationem. Et primum quidem columna ad sex erecta cubitos..... Si



Tous les documents qui racontent avec détail cet épisode de la vie de Siméon, en indiquent l'emplacement dans la région d'Antioche en Syrie. Le byzantin Evagrius, contemporain des empereurs Tibère II et Maurice, rapporte, dans son *Historia Ecclesiastica*, qu'il visita le couvent construit en l'honneur du saint, et à l'intérieur duquel il vit la colonne, haute de quarante coudées, sur laquelle saint Siméon avait passé la plus grande partie de sa vie. Ce couvent, dit-il, se trouve à 300 stades d'Antioche, au sommet d'une montagne (chap. I, § 13 et 14).

Les ruines du couvent de saint Siméon Stylite existent encore aujourd'hui. Elles ont été visitées et décrites par M. le marquis de Vogüé, dans son grand ouvrage sur l'*Architecture civile et religieuse de la Syrie centrale*, p. 141 et suiv. « L'ensemble de ruines désigné dans le pays sous le nom de Kalaat Sem'an (le château de Simon) occupe le sommet d'un plateau assez escarpé, qui domine la vallée de l'Afrin, à 6 kilomètres environ au nord de la montagne conique et isolée que les Arabes appellent Djebel Cheikh Bereket. Ce sont les restes de l'église et du couvent qui furent construits pour honorer la mémoire de saint Siméon Stylite et consacrer le lieu où il mena sa vie extraordinaire... »

Ainsi, par les textes comme par les documents archéologiques, la vie de saint Siméon Stylite est localisée sans aucun doute possible dans la partie centrale de la Syrie, à quelque distance d'Antioche vers l'est.

Or, précisément dans la même région se trouvait la ville sainte d'Hiérapolis, spécialement consacrée au culte de la fameuse déesse syrienne, Atargatis ou Derketo, qui fut assimilée par les Grecs tantôt à Hera, tantôt à Aphrodite, qui fut

quibusdam novum hoc ac prope incredibile videatur, mirum non est; cum enim multa eaque magna, quorum nullum prius exemplar instabat, ac hoc pugile primum suscepta sint, tum certe columnaris illa vita, non solum quia exemplo caret, contemnenda non est, verum etiam quia sine ullo exemplo in exemplum potius proposita ceteris est, laudanda » (*Acta Sanctorum*, ibid.).



aussi rapprochée de la déesse phrygienne Cybèle. Sur le culte de cette déesse à Hiérapolis, sur le temple qui lui était consacré, sur les rites qui s'y célébraient en son honneur, nous possédons un document précieux ; c'est le traité intitulé : *Sur la déesse syrienne*, parfois attribué à Lucien. Que Lucien en soit ou non l'auteur, ce qui est certain, c'est que cet auteur a visité Hiérapolis et le temple qu'il a décrit ; c'est qu'il a vu par lui-même une partie au moins des objets et des rites dont il parle ; quant au reste, il l'a appris des prêtres du temple. Les renseignements qu'il fournit méritent donc créance, quand il s'agit de faits concrets qu'il a pu observer et vérifier.

Parmi les rites dont il nous parle, l'un des plus curieux est le suivant : « Le portique du temple est tourné vers le nord ; son étendue peut avoir à peu près cent orgyes (= environ 175 mètres). Sous ce portique sont placés des *phallus*, élevés selon la tradition par Dionysos ; leur hauteur est de trente orgyes (= environ 52 mètres). Tous les ans, un homme monte au sommet de l'un de ces phallus et y demeure l'espace de sept jours. Voici la raison que l'on donne de cet usage. La multitude est persuadée que cet homme, de cet endroit élevé, converse avec les dieux, leur demande la prospérité de toute la Syrie et que ceux-ci entendent de plus près sa prière. D'autres personnes pensent que cela se pratique en mémoire de Deucalion et pour perpétuer le souvenir de cet événement funeste, pendant lequel les hommes fuyaient sur les montagnes et montaient sur les arbres pour se soustraire à l'inondation. Ces motifs me paraissent peu croyables, et il me semble que c'est plutôt pour honorer Dionysos qu'ils agissent ainsi... »

« Voici maintenant de quelle manière l'homme monte sur le phallus. Il passe autour du phallus et de son corps une longue chaîne ; ensuite il s'appuie sur des morceaux de bois attachés au phallus et assez larges pour recevoir l'extrémité du pied. Alors il s'élance et élève en même temps la chaîne des deux côtés, à peu près comme les conducteurs des chars élèvent les rênes. Si quelqu'un n'a jamais vu cela, il aura vu



sans doute monter aux palmiers, soit en Arabie, soit en Égypte ou ailleurs, et il comprendra ce que je veux dire. Quand cet homme est parvenu au terme de son ascension, il lâche une autre chaîne qu'il porte sur lui ; et par le moyen de cette chaîne, qui est fort longue, il tire en haut tout ce dont il a besoin, du bois, des vêtements, des vases. Il les emploie, en les liant ensemble, à se construire un siège assez semblable à un nid ; il s'y asseoit et il y demeure tout le temps que j'ai dit. La multitude qui vient au temple lui apporte de l'or, de l'argent et du bronze. On dépose ces offrandes devant lui et l'on se retire en disant son nom. Un autre prêtre est là, debout, qui lui répète les noms et, lorsqu'il les a entendus, il fait une prière pour chacun de ceux qui donnent quelque chose... ' ».

N'y a-t-il pas une relation étroite et frappante entre ce rite païen, pratiqué dans le temple de la déesse syrienne à Hiérapolis, et l'épisode essentiel de la légende de saint Siméon Stylite ? Sans doute des différences, qui ne sont point négligeables, existent entre les deux termes de la comparaison. Le Stylite est un ascète, et il passe toute sa vie au sommet de la colonne qu'il a lui-même édiflée ou qu'on a édiflée pour lui. Le culte de la déesse syrienne est un culte sensuel et la forme phallique donnée à la colonne en est une preuve ; le personnage qui, chaque année, monte au sommet du phallus exerce pour ainsi dire une fonction rituelle, pour laquelle il est payé, pendant un délai fixé par les règlements du temple. En passant de la religion matérielle et grossière des Syriens dans le christianisme ascétique, la pratique a évidemment changé de physionomie et de caractère ; elle s'est épurée ; mais il ne semble pas qu'elle ait perdu sa signification primitive et profonde. C'est pour être plus près de la divinité que le prêtre païen d'Hiérapolis montait au sommet du phallus et que saint Siméon Stylite s'installa sur sa colonne. « La multitude, écrit l'auteur du traité sur la déesse syrienne,

1) *De dea Syria*, 28, 29.



est persuadée que cet homme (celui qui monte sur le phallus) de cet endroit élevé converse avec les dieux, leur demande la prospérité de toute la Syrie, et *que ceux-ci entendent de plus près sa prière.* » « Le saint, écrit l'un des biographes du Stylite, pour se rapprocher encore du ciel, non seulement par l'esprit et en pensée, mais même corporellement, imagina de passer sa vie au sommet d'une colonne. » Si l'on tient compte de la différence qui sépare la conception des rapports de l'homme et de la divinité dans le paganisme et dans le christianisme, les deux phrases que nous venons de rapprocher expriment exactement la même pensée. Dans le temple de la déesse syrienne, un prêtre montait au sommet d'un gigantesque phallus, pour transmettre de plus près aux dieux les prières et les vœux des hommes ; le saint chrétien passe de longues années de sa vie au sommet d'une colonne pour être, lui aussi, plus près du Dieu qu'il adorait ; au pied de cette colonne, la foule se pressait comme au pied du phallus dressé dans le temple d'Hiérapolis ; dans cette foule se multipliaient les guérisons inattendues et les miracles obtenus par l'intercession de saint Siméon.

Il n'est donc pas douteux pour nous que la pratique ascétique, qui a valu à saint Siméon le surnom de Stylite, soit une survivance de l'ancienne religion païenne des Syriens. Le rite primitif a été transformé, débarrassé de son caractère sensuel, épuré et moralisé pour ainsi dire ; mais pour les multitudes, qui accouraient autour du saint chrétien, il devait avoir le même résultat, la même efficacité qu'au temps du paganisme. Par l'intermédiaire d'un personnage, revêtu d'un caractère sacré, il les rapprochait de la divinité, dont elles attendaient les bienfaits, dont elles sollicitaient la protection. Ainsi se trouve établie, une fois de plus, la continuité profonde qui, malgré les apparences superficielles, n'a pas cessé d'exister entre les conceptions religieuses de l'Orient aux diverses époques de sa longue et captivante histoire.

J. TOUTAIN.



# BULLETIN

## DE LA RELIGION ASSYRO-BABYLONIENNE

(1909-1910) (*suite*<sup>1</sup>)

---

P. F. X. KUGLER : « *Sternkunde und Sterndienst in Babel.* » Assyriologische, astronom. u. astralmytholog. Untersuchungen. II. Buch : *Natur, Mythos und Geschichte als Grundlagen babyl. Zeitordnung* nebst eingehenden Untersuchungen der älteren Sternkunde u. Meteorologie. 1 Teil. — Un vol. gr. in-8° de xv-199 pages, avec 2 pl. de figures. Münster i. W., Aschendorff. 1909. — L'auteur établit les principes astronomiques de la chronologie babylonienne, montre les difficultés auxquelles se heurtaient les Babyloniens dans l'établissement d'une chronologie scientifique, et cherche quelles étaient les connaissances réelles des prêtres chaldéens sur les étoiles fixes, la lune, le soleil et les planètes. La question de la précession des équinoxes, que les Babyloniens n'ont pas établie<sup>2</sup>, le conduit à l'étude du fameux « nombre » de Platon. Hilprecht avait cru pouvoir établir, sur la foi d'un texte trouvé à Nippour, que Pythagore l'avait directement emprunté à la Chaldée<sup>3</sup>. Le P. Kugler étudie à nouveau et commente ce texte important; il conclut que le γεωμετρικὸς ἀριθμὸς n'est pas un nombre astronomique, mais qu'il est le produit de la spéculation de quelques écoles pythagoriciennes.

Il étudie ensuite les tables lunaires; la position de la lune par rapport au soleil, avant, pendant et après l'opposition; les éclipses de lune et de soleil.

1) V. *Rev. Hist. des Rel.* t. LXIV, p. 292-342.

2) E. Dittrich, *Urväter, Präzession u. Monathäuser*, dans *Or. Littzeitung*, 1909, col. 292 et suiv.; et *Platons Zahlenrätsel u. die Präzession*, *ibid.*, 1910, col. 103 et suiv. s'oppose à la théorie de Kugler.

3) *Mathematical, metrological and chronological Tablets...* 1906 (Babylon. Exped. Univ. Pennsylv., A, XX, 1), pp. 29 et suiv.



A propos des noms babyloniens des planètes, le P. Kugler reprend un petit texte publié par Ungnad<sup>1</sup>; il croit qu'il s'agit d'une inscription dédicatoire en l'honneur du dieu Nabou; « l'étoile de Mardouk », dont il est question dans le texte, est une épithète de Nabou et est identique à l'étoile du Levant et du Couchant, c'est-à-dire à Mercure. Or, c'est ou Mardouk, ou Nabou qui fixe le destin de la nouvelle année; Nabou est appelé « écrivain de l'Esagil », temple de Mardouk à Babylone; il devait donc écrire la tablette de destin de l'an nouveau au nom de Mardouk. C'est pourquoi Mercure, étoile de l'an nouveau, est appelé « étoile de Mardouk ». L'auteur communique une prière arabe à Mercure, qui doit procurer une bonne année, si on la lit trois fois.

Dans l'ancienne mythologie, Ichtar-Vénus forme une triade avec Chamach, le soleil, et Sin, la lune; mais dans les textes astrologiques, qui sont plus récents, elle apparaît comme épouse de Mardouk, car on trouve en parallélisme Jupiter-Mardouk et Dilbat-Vénus avec Mardouk et Sarpanît.

L'étude de Sirius et Spica, de Virgo et Spica, des météores, des distances et des étoiles fixes remplit les pages suivantes.

Parmi les observations météorologiques : arc-en-ciel, couronnes, halos, parhélie, ouragans, cyclones, pluie et nuages de poussière, tremblements de terre, éruptions, retenons cette observation sur l'arc-en-ciel, TIR-AN-NA, que, dans certaines circonstances, il était considéré comme un signe de salut et de compassion divine.

La seconde partie de l'ouvrage est consacrée à la chronologie de l'ancienne Babylonie, plus spécialement à celle du royaume d'Our. La constitution politico-religieuse de l'ancienne Chaldée dépend de l'union de la royauté et du sacerdoce dans la personne du roi, autant que de la divinisation du souverain. L'auteur montre combien la royauté de droit divin est un fait établi. Les anciennes divinités, groupées en triades, sont des dieux de la nature. On ne saurait assez insister, ce me semble, sur ce fait que les triades astrales se sont superposées à des triades de divinités naturistes, et que celles-ci, comme celles-là, n'ont jamais de caractère cultuel.

1) *Zeitschr. f. Assyriol.*, XXII, p. 13 et suiv. (Voir Bulletin 1908).



L'auteur étudie ensuite la division en années et les listes d'années, les mois, l'intercalation et le calendrier.

Un appendice sur la symbolique du nombre 9<sup>1</sup> termine le volume. On sait que ce nombre apparaît souvent dans les dates, comme il suit : « Année dans laquelle tel pays a été ravagé pour la 9<sup>e</sup> fois ». Ce nombre joue aussi un grand rôle dans les incantations Maqlou. Il faut attribuer au nombre 9 le même sens de « totalité, plénitude » que l'on a donné au chiffre 7, et traduire : « année dans laquelle tel pays a été totalement ravagé »<sup>2</sup>.

On sait que le P. Kugler a eu diverses polémiques avec des assyriologues<sup>3</sup>. Jeremias lui a répondu, en croyant prouver la haute antiquité de l'astronomie babylonienne<sup>4</sup>. Mais sa démonstration est des plus contestables, ce que le P. Kugler n'a pas eu de peine à montrer, dans un ouvrage qui est plein de renseignements intéressants autant que d'amère ironie<sup>5</sup>. Sa critique pénétrante des théories panbabyloniennes et mythologico-astrales est pour lui, et sera pour beaucoup aussi, définitive. Il montre que les Babyloniens n'ont fait aucune observation scientifique du ciel avant le huitième siècle et que les observa-

1) Paru dans *Hilprecht Volume*, pp. 304-309.

2) Sur la symbolique des nombres, voir encore : W. H. Roscher, *die Hebdomenlehre d. griech. Philos. u. Aerzte*, dans *Abhandl. d. k. sächs. Ges. d. Wiss.*, 1906, XXIV, 6 ; — *die Zahl 40 im Glauben, Brauch u. Schriften der Semiten*, dans *idem*, 1909, XXVII, 4 ; — *die Tesseracten u. Tesseractenlehre der Griechen u. anderer Völker*, dans *Berichte über die Verhandl. d. Sächs. Ges. d. W.*, Ph. H. Kl., LXI, 2, pp. 15-206. — O. Goldberg, *die 5 Buecher Mosis. Eine Zahlengebäude*, Berlin, 1908. — Wünsche, *Aus Israels Lehrhallen*, IV, 1. *Kleine Midraschim z. jüdischen Ethik, Buchstaben- u. Zahlensymbolik*, 1909. — J. Hermann, *Die Zahl 42 im Alt. Test.*, dans *Orient. Literaturz.*, 1910, col. 150-152 ; cf. col. 351-353. — Schultz, *Die Anakrumbischen Worte*, dans *Memnon*, 1908, II, 1-2, pp. 36-82 et *Bericht über den gegenwärtig. Stand der Zahlenforschung*, dans *idem*, 1909, II, 3, p. 240-249.

3) *Auf den Trümmern des Panbabylonismus*, dans *Anthropos*, IV, 1909, pp. 477-493. — Cf. Schmidt, *Panbabyl. u. ethnolog. Elementargedanke*, dans *Mittheil. d. anthrop. Gesell. Wien*, XXXVIII, 1908, pp. 73-91 ; — [F. E. Peiser], *Oriental. Liter. Zeitg.*, XII, col. 52-1527, 540.

4) *Das Alter der babyl. Astronomie*, 2<sup>e</sup> éd., avec 15 illustr., in-8° de 92 pp., Leipzig, Hinrichs, 1909 — Voir aussi Fr. Hommel, *Die babyl. assyr. Planetenlisten*, dans *Hilprecht Volume*, pp. 170-188.

5) *Im Bannkreis Babels. Panbabyl. Konstruktionem u. religionsgesch. Tatsachen*, in-8° de xx-165 pp., avec 7 gravures, Münster i. W., Aschendorff, 1910.



tions antérieures sont inexactes. Ayant taillé en pièces ses adversaires, qui sont bien loin, je dois le dire, de n'avoir écrit que des ouvrages inutiles, le P. Kugler montre que la Babylonie fut la véritable patrie des connaissances astronomiques et astrologiques de l'antiquité classique. Mais ces divers emprunts ne sont guère antérieurs au cinquième siècle avant notre ère. Le volume se termine par trois appendices, dont je citerai le dernier, où l'auteur fait quelques remarques sur les symboles que présentent quelques reliefs, stèles, bornes et la tablette cultuelle de Sippar, où est représentée une idole du soleil.

Il y a beaucoup à prendre et à glaner dans le grand ouvrage de Kugler sur l'astronomie, mais il est regrettable que les matériaux ne soient pas mieux présentés<sup>1</sup>. Il est indispensable que les assyriologues lisent aussi les divers mémoires de M. Cumont, qui a si bien montré la survivance de diverses théories astrologiques babyloniennes chez les astrologues grecs<sup>2</sup>. Je ne puis que mentionner ces importantes et lumineuses recherches.

St. LANGDON : « *Sumerian and Babylonian Psalms* ». — Un vol. in-8 de xxvi-351 pages. Paris, Geuthner, 1909 [et quelques corrections dans *Babyloniaca*, III, pp. 250-254]. — Les hymnes étudiés forment une grande partie de la liturgie du culte officiel babylonien; la plupart d'entre eux remontent à une haute antiquité. L'auteur indique la distinction, faite par les Babyloniens, entre la liturgie du culte public et celle du culte privé : d'un côté, les hymnes, chantés par le psalmiste chargé du culte public dans les sanctuaires; de l'autre, les incantations dites par les prêtres exorcistes, qui accomplissent les rites magiques, pour la guérison des malades, dans des huttes ou plutôt de petites chapelles élevées au milieu des champs. Cette distinction se perpétue à travers l'histoire religieuse de la Babylonie et de

1) Citons encore, pour mémoire : W. F. Warren, *The earliest Cosmologies. The Universe as pictured in thought by the ancient Hebrews, Babylonians, Egyptians, Greeks, Iranians and Indo-Arians*, New-York, 1909. — Voir *Revue*, 1910, I, pp. 238-242.

2) Ses travaux sur la *Théologie solaire*, 1909; *Les Religions orientales dans le pagan. romain*, 2<sup>e</sup> éd. 1909; *La plus ancienne géogr. astrol.*, dans *Klio*, 1909, p. 263-273; *Comment les Grecs connurent les tables lunaires des Chaldéens*, dans *Flor. Vogüé*, p. 159 et suiv.; *Astrology and Religion among the Greeks and Romans*, 1912.



l'Assyrie. L'auteur cherche aussi à définir les termes employés pour désigner certaines parties du rituel des psaumes.

Le psalmiste et l'exorciste sont mentionnés dans les plus anciens textes. On apprend, par les suscriptions des tablettes, de quels instruments on accompagnait le chant des psaumes. Car les hymnes ne sont pas seulement classés par le contenu, mais aussi par l'instrument employé. Des listes donnent la classification de ces psaumes pour les principaux services publics<sup>1</sup>.

A côté des psaumes et des incantations, on a encore les « prières de l'élévation des mains », sans accompagnement de musique ; elles semblent dites par le fidèle lui-même devant la statue divine ; peu à peu cependant ces prières furent incorporées dans le rituel des incantations : elles sont, en effet, appelées *šiptu* « incantation ».

Une liste de tous ces hymnes serait assurément considérable et pourrait rivaliser avec les rituels romains ou anglicans.

On trouvera dans ce recueil des hymnes adressés aux principaux dieux du panthéon ; plusieurs pourront sans doute être interprétés de manière un peu différente lorsque notre connaissance de la langue sumérienne sera plus complète. Je me bornerai à faire quelques remarques générales.

N<sup>os</sup> 1-2, lamentation sur la parole de Bêl, qui cause la destruction d'Ourouk, adressée à Nanâ-Ichtar d'Ourouk. J'ai déjà<sup>2</sup> indiqué que ces lamentations ont pu faire partie du rituel de restauration des temples. Cette explication n'est peut-être pas valable pour tous les hymnes de ce type. On pourrait, en effet, proposer une opinion un peu différente. Cette lamentation, par exemple, que l'auteur publie en tête de son recueil, semble en rapport étroit avec les hymnes du culte de Tamoûz, comme c'est le cas d'ailleurs pour beaucoup d'hymnes adressés à Ichtar. La parole de Bêl ravage Ourouk, parce que probablement Tamoûz a disparu sous terre. Le n<sup>o</sup> 3 semble appartenir aussi, en admettant l'explication donnée, aux litanies du culte de Tamoûz : c'est la deuxième et la troisième tablette d'une lamentation sur « la parole », intimement liée aux lamentations adressées à Ichtar.

1) Je n'ai pas lu l'article de Luckenbill, *American Journal of Semit. Language*, oct. 1909, qui publie une liste de 17 liturgies, inscrite sur un cylindre.

2) Bulletin 1908 : *Revue*, 1909, II, p. 120 et suiv.



N° 5, lamentation sur la « parole de Bêl », faite primitivement pour le culte d'Our. Elle a été recopiée pour servir à d'autres cultes.

Les séries liturgiques du culte d'Ellil à Nippour sont naturellement très importantes. Telles les grandes liturgies « le bœuf à son sanctuaire » et les lamentations sur la parole; la première ne semble pas avoir été employée en Assyrie, mais seulement en Babylonie; nous en possédons diverses rédactions. Langdon a fait connaître<sup>1</sup> un nouveau texte d'une série semblable.

Le service liturgique d'Isin, où est adorée la déesse Baou, est aussi assez bien connu. Nous avons par exemple les hymnes : « la déesse de l'enfantement », « celle dont la cité est détruite », « la fille, comme une femme ».

Aux hymnes adressés à Chamach sur le type « lève-toi comme le soleil », il faut ajouter deux litanies, publiées par Langdon<sup>2</sup>, qui font partie d'une série de textes liturgiques, intitulée « Chamach ! lève-toi ! certes Chamach, tu es le créateur ».

Le recueil se termine par des psaumes à Tamoûz. L'auteur croit, ce qu'il faudrait démontrer, que la forme des mythes de Tamoûz est astronomique, et qu'on peut, d'une manière générale, donner une explication astronomique des légendes babyloniennes, et de celles des peuples voisins qui ont été influencés par la mythologie babylonienne. Ce principe, appliqué à tous les mythes sans exception, ne me paraît pas du tout admissible.

St. LANGDON : « *A chapter from the babylonian books of private devotion* » dans *Babyloniaca*, III, 1909, pp. 1-32; — 1910, pp. 255-258 (= HUBER, dans *Hilprecht Anniversary Volume*, pp. 220 et suiv.) — L'auteur étudie une partie de la liturgie du culte privé, c'est-à-dire des incantations prononcées par l'exorciste dans de petites chapelles. Nous possédons des exorcismes dits dans « la maison du lavage » *bît rimki* et dans « la maison du baptême » *bît sala me*; tous ces rites sont essen-

1) *A fragment of a Nippurian Liturgy*, dans *Babyloniaca*, III, 1910, pp. 241-249 (et 2 pl.).

2) *Deux fragments d'hymnes à Chamach*, dans *Babyloniaca*, III, 1909, pp. 75-78. Pour le premier, voir déjà Virolleaud, *Revue Sémitique*, IX, 1901, pp. 172-174.



tiellement des rites purificateurs au moyen de l'eau. Une autre chapelle porte le nom de *bît nûri* « maison de lumière » ; ce sont les rites exécutés dans cette chapelle que l'auteur étudie spécialement.

Les incantations sont dirigées contre les ténèbres et les mauvais démons, à l'occasion de maladies, coliques (?), mal de tête. Quelques-unes sont adressées à divers dieux, Mardouk, Nabou, Chamach ou Goula, la déesse guérissante. Toutes sont d'un type bien défini ; la purification est obtenue au moyen du feu. C'est pourquoi on trouve ces rites cités dans le rituel (du feu) *maqlû*.

A la fin de l'incantation, on trouve des indications sur les matières nécessaires à la réussite de l'opération ; le pain et le sel surtout sont mentionnés.

Nous connaissons encore beaucoup d'autres chapelles, où étaient accomplis des exorcismes spéciaux, mais les noms seuls nous sont connus et nous n'en saisissons pas toujours le sens.

St. LANGDON : « *Two babylonian seals* » dans *Babyloniaca*, III, 1909, pp. 236-238. — Le premier sceau représente, selon l'auteur, une scène de réconciliation ; un suppliant est agenouillé devant un homme, et derrière lui est Chamach, qui tient un objet de culte.

Le second sceau représente une scène d'adoration ; le dieu est *Ninšubur*, ainsi que l'indique l'inscription. (Comparer, pour la légende, le sceau publié par Pinches, dans *Proc. Soc. Bibl. Arch.* 1902, p. 87.)

St. LANGDON : « *A sumerian legend concerning Dulagaz* » dans *Babyl.*, III, 1909, pp. 79-80 (et 1 pl.). — Cette légende sumérienne n'est pas traduite par l'auteur, qui a reculé devant la grande difficulté de ce texte. On sait que DUL-AGAZ désigne la chambre des destins, où le dieu Mardouk ou Nabou principalement fixe le sort de l'année à la fête du nouvel-an.

St. LANGDON : « *Grammatical treatises upon a religious text concerning the « ardat lilî »* » dans *Babyl.*, IV, 1910, pp. 187-191. — Commentaire assyrien d'une incantation sumérienne contre le démon femelle *ardat lilî*, qui forme une trinité avec le *lilû* et la *lilît*<sup>1</sup>. Ces démons sont stériles et les textes décrivent

1) Ajoutons, en passant, que la lilit est mentionnée sur l'amulette publiée



leur impuissance. L'*ardat lili* s'attaque surtout aux hommes.

St. LANGDON : « *niknakku* » dans *Proceed. Soc. Bibl. Archaeol.*, XXXI, 1909, pp. 75-77. — Le *niknakku* est l'encensoir, représenté sur plusieurs monuments; on le plaçait devant le dieu, en accomplissant certains rites. Il est le symbole du dieu Gibil, le feu, qui purifie par ce moyen, de même que Mardouk purifie par le vase aux ablutions, *agubbu*.

St. LANGDON : « *A babylonian « narû »* » dans *Proceedings of the Soc. of Bibl. Archaeol.*, XXXII, 1910, pp. 255-256. — L'auteur publie un petit ex-voto, disque d'agate, à Chamach et à son épouse Aya. Cette pierre est appelée NA; ce mot sumérien apparaît dans le complexe NA-RU-A = *narû*, que l'on traduit ordinairement par « stèle ». Mais il serait plus exact, ce semble, de donner à *narû* le sens spécial de pierre, artistement gravée, que l'on consacre au dieu en la plaçant dans le temple. Ce terme désigne en effet les bornes et stèles, avec motifs archéologiques, dont un exemplaire était toujours déposé sous la sauvegarde du dieu.

Une seconde inscription, postérieure à la première, montre qu'un serviteur du dieu Namrou a voué cet ex-voto au dieu Ellil et à sa parèdre Ninlil. Le dieu Namrou n'est pas connu; l'auteur suppose que ce nom est une épithète de Nouzkou, qui, dans le cycle des dieux nippouriens, est souvent cité à côté d'Ellil-Ninlil.

C. F. LEHMANN-HAUPT : « *Zwei unveröffentlichte Keilschrifttexte* » dans *Hilprecht Anniv. Vol.*, pp. 256-268. — Le premier texte est le rapport d'un astrologue au roi sur l'invisibilité de la lune. Le second est une inscription du roi chaldien Menouas qui mentionne la construction d'un temple (?) pour le dieu *Haldini*. A ce propos, l'auteur discute la personnalité des Chaldiens : il identifie les Chaldiens des inscriptions urartéennes avec les *Χαλδαῖοι* et *Χάλδοι* du Nord; les Grecs n'ont pas voulu parler d'un rameau des Chaldéens; ces derniers en effet ne représentent pour les anciens qu'une classe de prêtres babyloniens. Le dieu des Chaldiens est Chaldis; mais comme tous les peuples

par Pilcher, *A Hebrew Amulet*, dans *Proc. Soc. Bibl. Arch.*, 1910, pp. 125-126 (cf. 155-158, 234-236) et la coupe magique de Myhrman, dans *Hilprecht Anniv. Volume*, p. 346, où l'on trouve aussi le *sédu*.



de l'Asie Mineure et du Nord de l'Assyrie, ils rendent aussi un culte à Techoup. Ce dieu se rencontre sous la forme *Te-is-bas*.

On sait que M. Lehmann a fait, il y a plusieurs années, une expédition en Arménie et au Caucase, dont peu de matériaux ont été mis jusqu'à ce jour à la disposition des historiens<sup>1</sup>. La première partie du récit de ce voyage a paru : *Armenien einst und jetzt. Reisen u. Forschungen. I. Band : Vom Kaukasus zum Tigris und nach Tigranokerta*. — Un vol. in-8° de xii-543 pages, avec 117 illustrations, 1 pl. et 1 carte, Behr, Berlin, 1909. — L'auteur avait déjà esquissé, à l'aide des matériaux rassemblés, une histoire des concepts religieux particuliers aux Chaldiens<sup>2</sup> ; mais on ne pourra réellement connaître ces populations, que lorsque le « *Corpus Inscriptionum Chaldicarum* » sera publié.

C. F. LEHMANN-HAUPT : « *Semiramis* » dans Roscher, *Ausführl. Lexicon d. griech. u. röm. Mythol.* (1910), fasc. 63, col. 678-702, et *Die historische Semiramis und ihr Zeit*. Une brochure in-8° de 76 pages, avec 50 illustrations. Tübingen, Mohr, 1910. — La mystérieuse Sémiramis occupe M. Lehmann depuis fort longtemps<sup>3</sup>. Il avait déjà montré l'importance de la statue de Nabou, trouvée à Kalakh, pour la compréhension de la fameuse légende de Ktésias. Elle était vouée « pour la vie de Adad-Nirari, roi d'Assyrie, et de sa femme du palais (son épouse ?) *Sammuramat* » par le gouverneur de Kalakh. Ce nom de femme paraissait singulièrement identique à Sémiramis ; et il fallait qu'elle eût joué un rôle bien important pour avoir été le noyau d'une légende.

M. Lehmann, cherchant à découvrir la genèse de ce conte, l'expliquait ainsi qu'il suit : Sammouramat, d'origine babylonienne, introduisit le culte babylonien de Nabou dans sa nouvelle patrie, au moment où les rois d'Assyrie tentaient de réunir effectivement dans leurs mains le pouvoir des deux états

1) Voir surtout : *Materialen z. älteren Geschichte Armeniens und Mesopotamiens*, dans *Abhandl. d. k. Gesell. d. Wiss. Goettingen*, Ph. H. Kl., IX, 3, 1907.

2) *Religionsgeschichtl. aus Kaukasien u. Armenien*, dans *Archiv. f. Religionswiss.*, III, 1900, pp. 1 et suiv. ; 110 et suiv.

3) Voir surtout *Klio*, I, pp. 256 et suiv. ; X, pp. 484 et suiv.



rivaux. Elle eut un rôle actif dans le gouvernement. Comme les Mèdes furent alors en lutte avec l'Assyrie, et qu'ils n'eurent pas l'avantage, la légende d'une reine assyrienne, puissante et mystérieuse, naquit dans leurs esprits. C'est ce récit populaire que Ktésias recueillit plus tard. La réunion de l'Assyrie et de la Babylonie en une satrapie favorisa la légende de la construction de Babylone par Sémiramis.

Les documents nouveaux, exhumés d'Assour, permettent à M. Lehmann de modifier, sur un point tout au moins, son opinion antérieure : on a découvert deux lignes parallèles de stèles, dont quelques-unes sont encore debout ; les stèles d'un rang portent des inscriptions de rois assyriens, les autres, des noms de gouverneurs ou de grands dignitaires. Il n'y a pas d'image, mais, vers le haut, une petite niche dans laquelle est l'inscription. On lit sur l'une d'elles<sup>1</sup> : « Monument de *Sa-am-mu-ra-mat*, femme de palais de Chamchi-Adad, roi de l'univers, roi d'Assyrie ; mère d'Adad-nirari, roi de l'univers, roi d'Assyrie ; grand-mère (?) de Choulmanouacharidou, roi des quatre régions ». Donc cette femme est la mère d'Adad-nirari IV et doit avoir participé au gouvernement lorsque son fils était au pouvoir. Le jeune roi fut sans doute mécontent de cette tutelle, ce qui est visible dans la légende de Ktésias : le fils de Sémiramis, Ninyas, essaya de tuer sa mère, qui abandonna le pouvoir et se tua ; quelques-uns disent qu'elle se changea en pigeon.

Il est bien facile de comprendre pourquoi on attribua des traits guerriers à Sémiramis ; son beau-frère, son fils, et son neveu guerroyèrent en Médie et en Arménie. La légende de Ktésias dit que le mari de Sémiramis fit la guerre aux Mèdes et son fils, huit campagnes contre le même peuple. La lutte avec l'Arménie est restée vivante dans les esprits. Le « roman de Ninos », trouvé en Égypte, a transformé les personnes et le motif de la légende, mais les traits historiques des guerres de Ninos contre les Arméniens sont conservés ; Ktésias connaît aussi tous ces événements. On trouve beaucoup de monuments Urartéens (Chaldiens) auxquels est attaché le souvenir de la reine assyrienne ; rappelons seulement que Van

1) Voir aussi *Klio*, X, 1910, pp. 256-257.



s'appelle « ville de Sémiramis » et qu'il y a un « canal de Sémiramis ». L'auteur a recueilli dans ces régions plus d'une tradition semblable.

Ce sont donc des étrangers qui ont inventé cette légende ; des Assyriens ou des Babyloniens ne pouvaient croire que cette reine et son époux avaient été les premiers souverains d'Assyrie et fondé Babylone. Mais comment expliquer ses aventures amoureuses ? Elle se confondit avec l'Ichtar, amante et guerrière, qui conduit les armées assyriennes. La situation privilégiée de la femme chez les Urartéens — leur principale divinité est adorée sous les traits féminins — a pu favoriser le développement de ces traits particuliers.

C. F. LEHMANN-HAUPT : « *Sarapis* » dans Roscher, *Ausführ. Lexicon* ..., (1910), livr. 51, col. 338-364 [et *Klio*, X, 1910, pp. 394-395] <sup>1</sup>. — L'auteur expose l'histoire du culte de Sérapis, qu'il fait venir de Babylone. Je ne suis point convaincu que « le dieu babylonien Sérapis est trouvé depuis longtemps », quoiqu'on puisse distinguer des influences babyloniennes dans quelques textes grecs où Sérapis est mentionné. Je renvoie, pour l'étude de l'origine de cette divinité, aux articles que M. Isidore Lévy publie dans cette *Revue*.

M. LIDZBARSKI : « *Ein mandäische Amulett* », dans *Florilegium de Vogüé* (1909), pp. 349-373. — On a souvent noté que les divinités babyloniennes étaient citées dans les textes mandéens. La tablette magique de plomb, que publie M. Lidzbarski, en fournit de nouveaux exemples très suggestifs. Cet amulette comporte deux textes, dont la forme rappelle une des inscriptions publiées par Pognon. Dans le premier, le bon génie apprend le malheur de celui que concerne le talisman, et il invoque l'aide des puissances supérieures, qui répondent à cet appel. Dans la deuxième partie, le bon génie cherche à éloigner les mauvais esprits ; l'intercesseur est envoyé de l'un à l'autre. Tout, dans ce récit, porte, selon l'auteur, le cachet d'un motif de conte populaire : « La forme et le contenu n'ont pas été trouvés par le scribe, mais sont empruntés ». C'est précisément cette seconde partie (pp. 361 et suiv. : lignes 115 et

1) Cf. H. P. Weitz, dans Roscher, *Lexicon*, livr. 61, col. 364 et suiv. et *Klio*, X, 1910, pp. 120 et suiv.



suiv.) qui est la plus intéressante pour l'historien de la religion babylonienne.

L'intercesseur se rend auprès des démons, cause de tout le mal; il s'adresse à Chamach, qui prête serment et répond qu'il ne sait rien. L'envoyé le traite de menteur. « Mais, va donc, dit Chamach, et demande à Sin, le fils de Bêl, roi des dieux ». Le bon génie demande à Sin, appelé: « Aveugle, qui est investi du pouvoir sur les sphères célestes, paralytique, qui est investi du pouvoir sur les compagnons (?) célestes », pourquoi il répand la mort et le malheur. Sin répond que les planètes sont la cause de tout le mal. On appelle le chef des génies destructeurs, qui accuse Chamach. Le conte continue et se termine par l'incantation proprement dite. Le nœud magique, qui sert de talisman, est consolidé par divers bons génies, parmi lesquels on trouve cités: Chamach, dans son éclat; Bêl, Nêrig (Nergal) et Kaiwân (Saturne); la lune, dans son éclat; Dlibat (Dilbat-Vénus) et Dounich (?); Nebo, ses prêtres et ses adorateurs; les sept planètes.

On notera combien la tradition babylonienne s'est nettement conservée, car Sin, le dieu de la lune, est appelé fils de Bêl. La forme du dialogue aussi pourrait prêter à des rapprochements intéressants.

Ajoutons ici la mention, sur une tessère palmyrénienne<sup>1</sup>, des divinités Bêl, Chamach et Nanaï (Nana); ce dernier nom de déesse se trouve, entre autres, sur quelques monuments palmyréniens semblables et dans une inscription syriaque<sup>2</sup>, en compagnie de Nebo et de Sî (le dieu-lune, Sin).

Fr. MARTIN: « *Lettres néobabyloniennes*. — Un vol. in-8° de 195 pages. (Biblioth. des Hautes-Études, Sc. hist. et phil., fasc. 179). Paris, Champion, 1909. — Les lettres traduites forment le fascicule 22 des *Cuneiform Texts* du Musée Britannique, et se répartissent entre les règnes de Nabou-nâ'id, Cyrus, Cambyse et Darius; quelques-unes, spécialement la première, sont certainement plus anciennes. Déjà étudiées en 1906 par Thompson, ces lettres présentent de nombreuses difficultés; ce travail rendra donc de réels services.

1) Euting, *Notulae epigraphicae*, dans *Flor. de Vogüé*, p. 238-9.

2) Pognon, *Inscriptions sémit.*, II, n° 160-6.



Le contenu de ces lettres est d'ordre très divers ; comme on peut s'y attendre, celles qui concernent les offrandes pieuses et les fournitures de temples sont assez nombreuses ; elles mentionnent surtout le temple de Chamach à Sippar. On invoque ordinairement Mardouk et Nabou, au commencement de la lettre ; quelquefois Nana, au lieu de Tachmetoum, est citée comme parèdre du dieu Nabou. Il semble que le culte de Mardouk l'emporte partout, ce qui est naturel pour l'époque néobabylonienne. Cependant, les autres dieux sont encore très honorés ; on prête serment au nom de divers d'entre eux.

La lettre la plus intéressante est sans doute la première ; un fonctionnaire du roi fait demander des copies de tous les textes qu'on pourrait trouver et qu'on jugerait bons pour le palais et la royauté. Il n'est pas exagéré de penser à Assourbânipal, qui fit tant pour la littérature babylonienne. On trouve mentionnés, par exemple : les « tablettes de cou du roi », c'est-à-dire des amulettes, qu'on suspendait au cou ; nous en possédons quelques exemplaires<sup>1</sup> ; « des tablettes de cou du fleuve » (?) ; des tablettes concernant la « maison de baptême » *bît sala mé* ; « tablettes de cou de la tête du lit royal » ou concernant le « *kakku eru* de la tête du lit royal » — donc une autre série d'amulettes qu'on suspendait au lit, en cas de maladie par exemple. Le roi fait demander aussi une incantation, un rituel de magie médicale, des prières de « l'élévation des mains », un texte de rite purificateur. Le fonctionnaire insiste encore en terminant ; il faut envoyer même ce que le roi n'aurait pas mentionné, les « tablettes précieuses de vos appartements ».

Le n° 13 mentionne les vêtements de laine violet-pourpre de Chamach et Bounene, pour une fête au mois d'Adar et de Nisan, semble-t-il ; n° 208, vêtements de pourpre pour la déesse Announit. L'habillement des dieux est un rite spécial, qui précédait certaines cérémonies. On sait que le texte connu sous le nom de lettre à Jérémie, Baruch 6, mentionne, dans la description des cérémonies babyloniennes, les vêtements de

1) Amulette de Toukoulti-Ninip, Scheil, *Annales de Tuk. Ninip*, p. 3. — Voir aussi : Lettre d'El-Amarna, Knudtzon, n° 4, l. 45. — II Rawlinson, pl. 40, n° 2, 10-15 ; liste des pierres magiques, d'accouchement, d'amour, de conception, ou des effets contraires.



pourpre dont on habille les divinités. Le vêtement a d'ailleurs une valeur rituelle très prononcée<sup>1</sup>. Les textes mentionnent souvent les ornements des statues divines, couronnes, colliers, bijoux de toutes sortes<sup>2</sup>.

N° 78, la dîme de la montagne (?) de Nergal est versée au temple ; — n° 126, mention du *pitnu ša ilu Šamaš*, qui semble être le registre des comptes du temple.

FR. MARTIN : « *Le juste souffrant babylonien* » dans *Journal Asiatique*, 1910, II, p. 75-143<sup>3</sup>. La lamentation du juste souffrant babylonien formait un véritable poème, dont nous possédons trois fragments, que l'auteur rapproche et commente abondamment. Ce texte présente de grandes difficultés ; un scribe d'Assourbânipal a cru devoir faire un commentaire des vers difficiles, qui nous est conservé par le deuxième fragment. Ce poème est intitulé : *ludlul bél nimeqi* « je veux célébrer le maître de la sagesse », c'est-à-dire le dieu Mardouk auquel le malheureux doit la délivrance de ses maux.

Les mauvais traitements ont accablé le juste et il invoque un sauveur ; mais partout où il regarde, il ne voit que nuit et trouble ; ni le devin, ni celui qui interprète les songes, ni le nécromancien, ni le magicien n'ont pu dénouer le lien qui l'enserme. Il est traité comme un impie, qui a négligé le culte et n'a pas offert les offrandes exigées, et pourtant il a fait son devoir. Mais la volonté des dieux est insondable. Le juste a été brisé par le démon des mânes et nul ne peut le guérir. Il voit en songe le vieux roi chaldéen (?) Our-Baou, l'homme puissant, ceint de la tiare, et il consulte sur le sens à donner à cette vision. Mardouk enfin s'apaise ; il chasse le démon des mânes

1) Voir, par exemple, Schrank, *Babylon. Sühnriten*, 1908, pp. 28 et suiv. ; 32 et suiv. ; 69 et suiv. ; et surtout le très intéressant article de G. Meloni, *Alcuni temi semantici tratti dalle vesti presso i Semiti*, dans *Riv. d. Studi Orientali*, III, pp. 517-565. — Je signale aussi, pour mémoire : R. Eisler, *Weltenmantel u. Himmelszelt*, 2 vol. in-8°, 1910.

2) Pour les ceintures et les chaussures, de Genouillac, *Rev. d'Assyriol.*, VII, 1910, p. 158 ; — pour des tiaras et des colliers, ajouter aux textes connus, Allotte de la Fûye, *Florileg. de Vogüé*, p. 8.

3) Le troisième fragment de ce poème a aussi été étudié par R. C. Thompson, *The third tablet of the Series « ludlul bél nimeqi »*, dans *Proceed. Soc. Bibl. Archaeol.*, XXXII, 1910, pp. 18-24.



et l'outoukkou méchant, il terrasse la labartou et fait régner la paix. Le malade délivré décrit la guérison de chaque partie de son corps; il est réhabilité juridiquement. C'est Mardouk qui a eu pitié de lui et a envoyé le salut.

Le malheureux s'appelle *Tābi-utul-illu Ellil* (« il est bon, le giron d'Ellil ») et habite Nippour. M. Martin croit, avec raison, qu'il ne s'agit pas d'un roi; peut-être était-il un petit prince, ce qui semble admissible. Il appelle ses ancêtres déifiés « des génies protecteurs » *šedie*. Cette lamentation a plus d'une analogie avec celle de Job; on a déjà relevé les points de contact entre le Job babylonien et celui des textes bibliques<sup>1</sup>.

L'auteur attribue ce poème à l'époque d'Hammourapi, et pense qu'il a, dans la rédaction qui nous est connue, un but politico-religieux : de même que le poème *enuma eliš*, la légende de la création, il proclame l'hégémonie du culte de Mardouk. Mais cette rédaction, comme celle de la création, peut fort bien être le remaniement d'un texte plus ancien, où Ellil, surtout peut-être Ea, le *bīl nimeqi* par excellence, aurait sauvé le malheureux habitant de Nippour.

L'auteur a réussi à donner une meilleure interprétation de plusieurs passages difficiles de ce texte. La lamentation du juste souffrant babylonien est un des beaux morceaux de la littérature babylonienne, où est posé le problème du mal<sup>2</sup>.

ED. MEYER : « *Geschichte des Altertums* », 2<sup>e</sup> édit. I. Band, 2. Hälfte : *die ältesten geschichtlichen Völker und Kulturen bis zum sechzehnten Jahrhundert*. — Un vol. in-8° de xxviii-894 pages. Stuttgart-Berlin, Cotta, 1909. — Après l'histoire de l'Égypte jusqu'à la fin des Hyksos, l'auteur expose l'histoire de la Babylonie et des Sémites jusqu'à l'époque cassite, puis celle des peuples du Nord et de l'Ouest, si intimement liés à la Babylonie, en particulier les populations de l'Asie Mineure. Ce sont

1) Jastrow, *A Babylonian parallel of the Story of Job*, dans *Journal of Biblical Literature*, XXV, 1906, p. 135 et suiv. ; — et maintenant S. Landersdorfer, *Eine babylonische Quelle für das Buch Hiob? Eine literargeschichtliche Studie* (Bibl. Studien, XVI, 2), in-8°, xii-138 pages, Herdersche Buchhandlg., Freib. i. B., 1911, qui s'inscrit en faux contre l'idée d'un emprunt.

2) Sur la notion du péché, voir aussi Slaby, *Sünde u. Sündenstrafe sowie deren Nachlass im alten Babylonien-Assyrien*, dans *Biblische Zeitschrift*, 1910, VIII, 3.



là les principaux chapitres fondés sur les textes cunéiformes. Il est naturellement impossible de résumer ici ces pages nourries ou de discuter les idées exposées par le savant historien. On trouvera dans ce volume de nombreux paragraphes traitant des questions religieuses, de la vieille religion sumérienne, ou des concepts babyloniens plus récents. On a déjà vu, au cours de cet article, que je ne saurais admettre, comme Ed. Meyer, l'antériorité des Sémites sur les Sumériens dans le bassin du Tigre et de l'Euphrate.

D. W. MYHRMAN : « *Sumerian administrative documents dated in the reigns of the Kings of the second dynasty of Ur* » from the temple Archives of Nippur (The Babylonian Exped. of the University of Pennsylvania, Series A, III, 1). Un vol. in-4° de xii-146 pages, avec 70 pl. de textes autogr. et 12 pl. de reprod. fotogr. Philadelphia, Dép. of Archaeology, Univ. Pennsylv. 1910. — Les textes sumériens publiés sont tous de l'époque des rois d'Our. L'auteur étudie la place occupée dans l'histoire par la dynastie d'Our; indique le lieu où ont été trouvées les tablettes, les textes semblables connus, la nature des textes qu'il publie, les dates des rois d'Our, les noms et l'ordre des mois pendant la dynastie d'Our; il transcrit, traduit et commente 24 des textes publiés, et fait de courtes observations sur quelques signes, ou sur certaines expressions sumériennes. Suivent des index, noms propres d'individus, de dieux, de lieux, de temples, de mois et de fonctionnaires; la description des tablettes, une liste de signes cunéiformes et du système de transcription employé.

N° 2, procès relatif à un office du temple; — n° 129, compte d'expédition de grains à un boulanger pour des offrandes pieuses lors de la fête du mois *gan-gan-e*; — n° 132, compte d'expédition de farine pour des offrandes pieuses à certains jours, 1-6, du mois; — n° 117, compte d'expéditions de grains, où il faut noter des grains pour une pierre de porphyre destinée à la couche du dieu Nouzkou; — n° 131, livraison de grains au temple d'Ellil; — n° 133, compte d'expédition de grains pour des offrandes pieuses et de pierres de porphyre destinées à des lits de divinités.

On trouve cités naturellement plusieurs noms de temples, et des noms de divinités dans les noms propres théophores. Les



dates connues signalent souvent des événements religieux importants. Quelques tablettes portent des empreintes, mais peu distinctes, de telle sorte qu'on ne peut pas toujours définir le sujet gravé sur le sceau; n° 13, sceau d'un patési, dédié au dieu-roi Gimil-Sin; n° 14, sceau d'un juge, dédié au dieu-roi Dungi; la scène représente le fidèle conduit par un prêtre devant son dieu, assis sur un trône; le dieu semble être le dieu Sin, le patron de la ville d'Our (comparer les n°s 32; 62; 65, dédié au dieu-roi Gimil-Sin).

Les serments sont prêtés au nom du roi, mais le roi n'est jamais nommé.

M. PÉZARD : « *Les intailles de l'Elam* » dans *Recueil des Travaux*, XXXII, 1910, pp. 203-211. — L'auteur étudie les intailles, les cachets plats et les cylindres, provenant des fouilles de Suse, qui sont, selon lui, d'époque très ancienne; ils remontent à une époque où l'Elam était indépendant de Babylone. La religion de l'Elam lui paraît avoir été essentiellement naturiste, tandis que celle des « Accadiens », qui influença toute la Chaldée, puis l'Elam, était astrale. D'où la conclusion suivante : le répertoire figuré de l'Elam avant la conquête babylonienne est tout différent de celui des peuples voisins, que ce soient les dessins des intailles ou ceux de la céramique. Ces figures présentent un cachet naturiste marqué; peu de scènes se rapportent au culte, et encore celles-ci sont-elles toujours liées à l'adoration des forces de la nature; les astres n'y jouent qu'un rôle accessoire. Un grand nombre de ces figures, ou de ces symboles religieux, passèrent ensuite d'Elam en Babylonie et en Assyrie.

L'auteur commet une erreur, en croyant que les « Accadiens », pour employer sa terminologie, n'ont pas adoré les forces de la nature, mais ont demandé dès l'abord aux astres de protéger leurs maisons et leurs champs. On ne peut donc admettre la différence que l'auteur établit entre l'iconographie élamite et l'iconographie babylonienne. Il n'eût d'ailleurs pas été difficile à M. Pézard de trouver dans la glyptique babylonienne des motifs naturistes, et je ne vois aucune raison d'attribuer en bloc ces derniers à une influence élamite. Les influences de cet ordre sont excessivement difficiles, autant que délicates, à



déterminer<sup>1</sup> et le critère, même juste de l'auteur, n'eût pas suffi à cette tâche. Le problème est trop complexe pour être traité de façon si hâtive, et l'histoire de l'Elam, surtout de l'Elam ancien et de ses rapports avec la Chaldée, trop peu connue pour autoriser une théorie si générale qu'aucun argument n'étaie.

Au reste, on trouve d'intéressants renseignements dans cet article, que la liste des différents motifs, figurés sur les monuments étudiés, rend fort utile.

TH. PINCHES : « *The goddess Ištar in assyro-babylonian literature* » dans *Proceed. of the Soc. of Biblical Archaeology*, XXXI, 1909, pp. 20-37, 57-69. — L'auteur montre que la déesse Ichtar eut un grand nombre de sanctuaires, dont les plus importants furent à Ourouk, Ninive et Arbèles; le nom le plus ancien qui la désigne est Innana. Pinches suppose qu'elle est appelée fille du dieu-lune Sin, parce que Vénus a des phases; mais cette explication ne me paraît guère plausible, puisque les Babyloniens n'ont pas eu connaissance de cette particularité de Vénus<sup>2</sup>.

L'auteur mentionne la descente d'Ichtar aux enfers et ses rapports avec Tamoûz, qu'il illustre par une prière à Ichtar et à Tamoûz : on invoque les deux divinités à l'occasion de maladie et d'impuissance. Son culte sensuel à Ourouk est attesté par la légende de Gilgamès; l'auteur croit que cet aspect du culte d'Ichtar est le fait des croyances populaires; on a, en effet, des hymnes très sévères, adressés à la déesse, ce que montre M. Pinches. Elle est surtout la déesse de l'amour et de la reproduction à Ninive et à Arbèles; dans la première cité, elle est aussi une déesse guerrière, comme on le voit par les annales des rois d'Assyrie; l'Ichtar de Ninive fut la plus importante. L'auteur traduit une incantation à Ichtar, par une femme, semble-t-il, dont l'amant est absent; elle demande que l'amour entre chez elle. Une prière à l'Ichtar de Ninive et d'Arbèles doit montrer les divers aspects de cette divinité.

1) Voir les remarques judicieuses de King, dans le dernier chapitre de son « Histoire de Sumer et d'Akkad ».

2) Kugler, *Im Bannkreis Babels*, p. 58 et suiv.



A. POEBEL : « *Babylonian legal and business documents from the time of the first dynasty of Babylon* » chiefly from Nippur (The Babyl. Exped. of the University of Pennsylvania. Series A, vol. VI, 2). — Un vol. in-4° de xvi-164 pp. avec 60 pl. de textes autogr. et 10 pl. de reproductions fotogr. Philadelphia, Depart of Archaeology, Univ. of Penns. 1909. — Les textes sumériens, de nature juridique et économique, que l'auteur publie, proviennent surtout de Nippour. Après quelques remarques d'introduction, l'auteur indique le schéma des documents publiés, dont il traduit et commente un grand nombre; la nature des sceaux employés dans ces transactions; les dates des rois de Babylone, de Hammourapi à Samsouditana; la désignation de l'année d'après les événements; l'histoire politique de la 17<sup>e</sup> année du roi Sinmouballit à la fin de la première dynastie babylonienne. Il publie ensuite un vieux texte très mutilé, daté de la première dynastie babylonienne, qui est la copie d'un transfert de terrain, par un ancien roi, au temple d'une déesse. Malheureusement le nom du roi, de la capitale de son royaume, et celui de la déesse sont brisés. Le volume se termine par de nombreux index, noms propres, contenu des documents publiés et description des tablettes, numéros du catalogue des collections de Nippour, enfin les textes.

Les personnes nommées dans ces documents ne sont pas toutes attachées au temple d'Ellil, le dieu de Nippour. Ce dieu même n'apparaît pas dans les formules de serment; en effet, tous ces textes, comme ceux qu'a publiés Myhrman, présentent cette particularité que le serment est prêté « par le roi » et que le roi n'est pas nommé; ce qui est une double infraction à l'usage courant : « par tel dieu (et tel dieu) et tel roi ils jurèrent ».

Plusieurs textes concernent les droits de certaines personnes aux revenus des temples ou la location de fonctions ecclésiastiques : n° 36, location des charges de parfumeur, superintendant, pourvoyeur, portier, balayeur du parvis, *puršumu* du temple de Martou. — N° 39, échange de ces mêmes fonctions, du temple de *Ku-su*, contre des propriétés immobilières. — N° 66, rachat de ces mêmes fonctions du temple d'Ea et de Damgal-nounna. — N° 7, location de la charge de parfumeur du temple de Martou et de Lougal-ab-a. — N° 42, acte confirmant la trans-



mission du titre de *kalû* « psalmiste » après la mort du titulaire. — N° 37, échanges des charges de superintendant et maître de la garde-robe du temple de Nouzkou contre des propriétés immobilières. — N° 10, procès au sujet de l'échange de champs cultivés contre l'office de parfumeur d'Ellil. — N° 43 et n° 26, héritages dans lesquels entrent en partage l'office de prêtre d'Ellil (n° 43) et des champs et vergers du dieu *Mah*, les offices de psalmiste et parfumeur du temple de Ninsoum, des vergers du dieu Gilgamès (n° 26).

Le n° 8 est un acte de libération d'esclave devant le dieu Chach.

Les sceaux employés à Nippour présentent certaines particularités : pour sceller les actes où l'on prête serment, on emploie des sceaux faits expressément par les officiers ministériels, appelés BURGUL, DUPSAR<sup>1</sup>, représentants de l'autorité royale. Ces cachets ne portent aucune scène religieuse, mais simplement un nom. Quelques-uns sont faits pour le temple, ou pour parler babylonien, pour le dieu; ils portent alors le nom du dieu qui est partie juridique, ainsi n° 66, sceau des dieux Enki et Damgal-nounna, qui vendent les charges de leur temple. Mais, dans certains cas, le nom du dieu est sans rapport avec l'acte juridique; il se peut alors que l'impression du sceau ait simplement la valeur de talisman.

Signalons encore les intéressantes formules de dates, dont l'auteur donne une liste aussi complète que possible, avec les variantes; on sait qu'elles mentionnent souvent des édifices religieux. La liste des noms propres est aussi très utile, puisque les noms théophores fournissent un apport considérable à l'histoire des idées religieuses<sup>2</sup>.

H. RADAU : « *Miscellaneous sumerian texts from the temple library of Nippur* ». *Hilprecht Anniversary Volume* (1909), pp. 374-457 (avec 30 planches de textes autogr. et 15 pl. simili). — La bibliothèque de Nippour, fouillée par l'expédition américaine, a fourni un grand nombre de textes religieux, rédigés en

1) Poebel, *Der burgul als Notar in Nippur*, dans *Oriental. Literaturzeitg.*, 1907, col. 175-181.

2) Poebel, *Die sumerischen Personennamen zur Zeit der Dynastie von Larsam u. der ersten Dynastie von Babylon* (Habilitationsschrift), Breslau, 1910.



sumérien. En attendant la publication méthodique de ces textes, M. Radau étudie quelques hymnes ou inscriptions historico-religieuses, c'est-à-dire des hymnes ou des prières mentionnant des rois, et signale de nouvelles inscriptions historiques. Ce travail excessivement touffu a pour but d'élucider les deux problèmes suivants : quel est l'âge de la bibliothèque trouvée à Nippour ? — Le dieu Ellil et son temple Ekour sont-ils le principal dieu et le sanctuaire central de la Babylonie ? — Voici les conclusions de l'auteur : il y a deux groupes dans la bibliothèque de Nippour ; les textes récents sont de l'époque cassite ; les textes les plus anciens remontent à l'époque des rois d'Our et d'Isin. La religion babylonienne, avec sa liturgie et ses rituels, telle que l'attestent ces textes, remonte au cinquième millénaire environ avant notre ère, et cette religion était systématisée. L'époque de Hammourapi fut relativement stérile au point de vue des productions littéraires et religieuses. La religion babylonienne présente trois périodes bien caractérisées : la période sumérienne avec le culte d'Ellil ; la période cananéenne ou babylonienne avec le culte de Mardouk ; la période assyrienne avec le culte d'Assour. Le sanctuaire d'Ellil à Nippour, l'Ekour, doit avoir été le centre du culte de la Babylonie ; c'est là que l'on offrait les prières et les sacrifices pour toutes les cités importantes de la Babylonie, car Ellil est le dieu par excellence de la période sumérienne, et son culte a mis son sceau indélébile sur la religion de toutes les autres cités.

Afin de prouver sa thèse, l'auteur transcrit, traduit et commente abondamment les hymnes suivants : un chant de gloire à la déesse NIN-AN-SI-AN-NA, une des formes d'Ichtar, chanté par Idin-Dagan, roi d'Isin ; il fait partie du rituel du Nouvel-An : la déesse doit se rendre dans la chambre consacrée, pour célébrer ses noces avec le dieu DAGAL-UŠUMGAL-ANNA, c'est-à-dire Tamoûz. — Un hymne à la déesse, ou mieux une litanie de la déesse NIN-MAR, pour la restauration de différentes villes. — Quelques lignes d'un hymne au dieu LUGAL-BANDA, appelé « fruit de la montagne » et identifié avec Chamach, le soleil. — Une partie d'un hymne à Notre-Dame d'Isin, la déesse Baou ; — et d'un hymne à GALU-LAL, dieu de l'agriculture, qui protège et nourrit le bétail.

Les textes suivants seront étudiés dans les prochains mémoi-



res de l'expédition américaine : un fragment de la deuxième tablette d'une incantation au dieu Nergal, mentionnant le dieu-roi Doungi; — un texte mythologique, ce semble, analysé par l'auteur, dialogue entre Ellil et son fils Sin, le dieu de la lune; ce texte atteste l'influence de Sin sur l'agriculture, irrigation, céréales, troupeaux; — un hymne au dieu AM-AN-KI, qui a sa demeure sur un bateau, et qui est comparé à un léopard et à un lion; — enfin d'autres hymnes à Tamoûz, Ellil, Ninip de Nippour, Ningal, Ninâ, déesse des poissons et des oiseaux, et un chant de moisson de la grande fête d'Ellil et Ninlil.

Je suis bien loin d'admettre toutes les idées émises par l'auteur de ce savant mémoire, où il y a trop d'équivalences et d'identifications hasardeuses, fondées presque uniquement sur la trinité, que l'auteur recherche jusque dans les moindres détails; cet esprit de système auquel M. Radau nous avait déjà habitués<sup>1</sup>, reparaît malheureusement dans chacune de ses publications et ne laisse pas d'être un peu fatigante. Mais c'est là un de ses moindres défauts; ce qui est plus grave, c'est qu'entraîné par son tempérament à l'unité, l'auteur cherche uniquement à montrer en quoi sont semblables les divinités qu'il cite, au lieu d'indiquer d'abord combien elles étaient distinctes. La trinité n'est ni toute la religion babylonienne, ni surtout le point le plus important des idées religieuses, et M. Radau l'oublie chaque fois qu'il prend la plume. Cependant on ne saurait trop se féliciter, avec les membres de l'Université de Pennsylvanie, d'avoir tant de textes intéressants à notre disposition, qui augmenteront dans une large mesure notre connaissance de la religion mésopotamienne; il faut savoir gré qu'ils soient publiés avec autant de souci de l'exactitude matérielle.

H. RADAU : *Nin-ib, the determiner of fates according to the great sumerian epic Lugal-eug me-làm-bi ner-gal* from the Library of Nippur. (The Babyl. Exped. of the Univ. of Pennsylv. Series D, V, 2). Un vol. in-8° de x-72 pages, avec 5 reprod. fotogr. Philadelphia, Univ. of Pennsylv. 1910. — L'auteur doit publier prochainement<sup>2</sup> différents textes religieux, concernant le dieu

1) Voir par exemple *Bél the Christ of Ancient Times*, Chicago, Open Court, 1908. Cf. A. S. Hawkesworth, *In how far was Bél the Christ of Ancient Times?* dans *The Monist* (Chicago), XIX, 2.

2. Voir maintenant *Sumerian Hymns and Prayers to god Ninib*, from the



Ninip. Mais en étudiant ces tablettes, il a reconnu que quelques-unes d'entre elles n'étaient ni des hymnes, ni des prières, mais, semble-t-il, des fragments de poèmes. C'est là le thème des pages publiées sous le nom de « Ninip, qui fixe le destin ».

La première partie de ce travail est consacrée à prouver l'existence d'une bibliothèque du temple d'Ellil à Nippour, par le témoignage de la bibliothèque même d'Assourbânipal et par les textes de Nippour. Sans m'attarder à cette question, fameuse par les controverses qu'elle a provoquées, il faut constater qu'il y avait à Nippour une école de copistes. Plusieurs textes portent en effet la signature (colophon) : « copie de Nippour ». Ces copies sont des incantations, des hymnes ou prières, des rituels, des textes astrologiques ou des hémérologies. Il y avait donc, dans le temple d'Ellil probablement, un certain nombre de textes et de duplicata des productions littéraires variées. Il est certain, d'ailleurs, qu'on arrivera aux mêmes conclusions pour d'autres temples de Mésopotamie, lorsque Our, Ourouk, Eridou par exemple, seront fouillés sérieusement<sup>1</sup>.

L'auteur insiste ensuite sur l'importance des textes, trouvés à Nippour, pour l'étude de la langue sumérienne.

La troisième et la quatrième partie concernent le poème sur Ninib. Il n'était pas inconnu, car Hrozný, en publiant il y a quelques années des hymnes adressés à Ninip<sup>2</sup> provenant de la bibliothèque d'Assourbânipal, avait constaté que plusieurs des textes publiés sous le nom d'hymnes étaient à proprement parler des fragments d'un grand poème, appelé *štmāti Ninrag* « décisions de Ninrag », qui racontait comment Ninib s'adresse aux pierres et fixe leur destin.

Ce poème est intitulé « le roi, dont l'intrépidité inspire la terreur ». Quel en est le contenu et le sens ? Pour Hrozný, l'idée prédominante est la glorification de la puissance solaire et de son influence sur la nature. Radau ne croit pas, et avec

temple Library of Nippur, Philadelphia, 1911 (*Babyl. Exped.*, Series A, t. XXIX, part 1).

1) Voir déjà les textes religieux de Tello, *Nouvelles fouilles*, fasc. 2, pp. 198 et suiv.

2) *Mittheilungen d. Vorderasiat. Gesellschaft*, 1903, 5 : *Sumerisch-babylonische Mythen von dem Gotte Ninrag*. La lecture *Ninrag* — pour Ninip — que l'auteur avait adoptée n'a pas été admise.



raison, ce semble, que Ninib soit considéré dans ces textes comme un dieu solaire ; il apparaît comme le seigneur des puissances naturelles qui combattent contre des ennemis communs. L'auteur ajoute que l'idée primordiale, — Ninib est *mušim šīmāti* « celui qui fixe les sorts » —, rappelle la légende de Mardouk qui reçoit les tablettes du destin, après sa victoire sur Tiamat. Comme Radau admet que Mardouk est une copie de Ninib, il suppose que ce dernier a dû vaincre un ennemi puissant, semblable au dragon des eaux primordiales ; or un hymne qu'il publiera, et dont il donne quelques extraits en traduction, célèbre Ninib comme le sauveur de Babylone.

Les diverses pierres que mentionne le poème sont personnifiées et représentent, pour l'auteur, les diverses montagnes, ou les contrées, où elles « vivent ». Donc en déterminant leurs sorts, Ninib fixe le destin des pays qu'elles personnifient. Malheureusement, nous ne connaissons exactement ni le nombre, ni le nom de toutes les pierres citées.

L'auteur transcrit, traduit et commente cinq textes concernant les pierres *šu-u* et *ga-sur-rá* ; *ušu* « dolérite » ; *e-li-el* ; *ša-da-nu* (KA-GI-NA) « hématite » ? ; *algamešu* « pierre de foudre ».

On sait combien les pierres, et spécialement les pierres rares, sont usitées en magie ; ce poème est donc du plus haut intérêt. L'identification que l'auteur fait entre *algamešu* et la pierre de foudre est nouvelle ; il la tire spécialement d'Ezéchiel, XIII, 11, 13 et cette explication me paraît heureuse. Tandis que les autres pierres reçoivent un bon destin, l'*algamešu* est maudite par Ninib parce qu'elle s'est opposée aux décisions du dieu. Mais le texte se termine par une consécration de la pierre comme offrande pieuse. Donc, comme dit Radau, « maudite et sacrée ». La pierre de foudre est, comme on sait, l'objet de nombreuses superstitions<sup>1</sup>.

Cette intéressante publication se termine par l'étude de fragments d'une épopée ou d'un poème sumérien à Ninib, trouvé à Nippour, et dont on connaissait déjà l'existence par des tablettes de la bibliothèque d'Assourbânipal<sup>2</sup>. Il commence par

1) Voir en dernier lieu : Saintyves, *Talismans et reliques tombés du ciel* ; ch. I. *Reliques d'origine météorique, les pierres de foudre*, dans *Revue des Études ethnogr. et sociol.*, 1909, juillet-août, pp. 175-192.

2) Hrozný, *Ninrag*, p. 6 ; p. 18.



« Toi qui es semblable à Anou » et glorifie, exalte le dieu, identifié avec le roi des dieux ; Ninib se couvre de la couronne royale, parce qu'il a vaincu les ennemis de la Babylonie, en particulier les Gouti, les Louloubi et les Elamites.

Je fais ici les mêmes réserves que plus haut, en ajoutant l'espoir que les savants de l'expédition américaine ne nous fatigueront plus avec l'insipide controverse « bibliothèque » ou « pas de bibliothèque », à Nippour, car elle a déjà trop duré et prend encore une place excessive dans les publications de cette année.

A. H. SAYCE : « *The Origin of the Greek Lamp* » dans *Hilprecht Anniv. Volume*, pp. 79-82. — Sur plusieurs bornes babyloniennes on remarque une lampe parmi les symboles divins représentés ; c'est, comme on sait <sup>1</sup>, l'emblème du dieu *Nuzku*, qui symbolise la dernière phase de la lune. M. Sayce, constatant que la lampe est inconnue à l'époque archaïque en Grèce, comme en Égypte, à Chypre, en Crète (?) et à Troie, et qu'on a trouvé à Boghaz-Keui deux lampes de bronze de forme babylonienne, qui font prévoir les lampes d'argile grecques, suppose que l'usage de la lampe a été introduit en Grèce par l'Asie Mineure, non par la Syrie ou l'Égypte.

A. H. SAYCE : « *The Trees of Life and Knowledge* » dans *Florilegium de Vogüé*, pp. 543-550. — On a identifié « l'arbre de vie » avec l'arbre conventionnel qui est représenté sur plusieurs monuments babyloniens, gardé par deux génies ailés, debout ou agenouillés. Cet arbre est le palmier dont les Babyloniens tiraient « la boisson de vie ». Mais aucun texte ne mentionne l'arbre de vie ; l'immortalité est acquise par « l'eau de vie » et « la nourriture de vie ». D'autre part, l'arbre sacré est mentionné dès la plus haute antiquité, c'est le *Kiškanû* « cyprès », l'arbre de la connaissance, que le dieu Ea protège, car il croît à Eridou.

L'*erinnu* « cèdre » est un autre arbre sacré, mais surtout en Elam, associé au culte de Chouchinak.

Donc nous avons un arbre sacré en Elam et deux en Chaldée,

1) Voir déjà Frank, *Leipz. Semit. Studien*, II, 2 (1906), p. 32 et Hinke, *A New Boundary Stone of Nebuchadrezzar* (1907), Index, p. 242, s. v. Lamp of Nuzku.



prototypes de l'arbre de vie et de l'arbre de connaissance de la Genèse. Il est facile de voir comment la conception d'arbre de vie a pu se former : Ea donne la vie, qui découle des connaissances divines ; l'arbre sacré de la connaissance devint une source de vie ; de plus cette idée fut facilitée par l'existence de la boisson vivifiante que donne le palmier. Donc l'arbre de la connaissance se dédoubla. Comme les inscriptions babyloniennes ne mentionnent pas l'arbre de vie, l'auteur suppose que son invention est dûe aux populations sémitiques de l'Ouest de la Babylonie.

L'argumentation de M. Sayce n'est guère convaincante ; « l'arbre de vie » semble bien être mentionné dans les textes archaïques, comme l'a montré Dhorme<sup>1</sup> ; de plus nous ne pouvons pas affirmer avec tant de certitude que l'arbre représenté sur divers monuments est spécialement l'arbre de vie ; c'est tout simplement un arbre sacré.

A. H. SAYCE : « *A Seal-cylinder from Kara-Eyuk* » dans *Proceed. Soc. Bibl. Archaeology*, XXXII, 1910, pp. 177-180 ; — et « *The Hittite communion Table at Mara'ash* », *ibidem*, pp. 253-254. — Ces monuments ont ceci de commun qu'ils représentent, selon l'auteur, une scène de communion de l'adorateur avec une divinité. Dans le premier, un cylindre « syro-hittite », deux personnages sont assis, se faisant face, des deux côtés d'un vase dont ils boivent le liquide à l'aide de longs tubes<sup>2</sup>. L'auteur trouve la mention de ce tube dans une tablette rituelle cunéiforme hittite de Yuzgat, et dans des tablettes de Boghaz-keui, où il est question de repas de divinités.

Sur la stèle de Marach, une déesse est assise en face d'un prêtre ; une table chargée de mets et de boissons les sépare.

Cette communion est souvent représentée sur les monuments hittites ; l'auteur pense que cette coutume a passé au mithriacisme, ce qui semble peu probable.

A. H. SAYCE : « *Cappadocian cuneiform tablets from Kara Eyuk* » dans *Babyloniaca*, IV, 1910, pp. 65-80. Les trois tablettes cunéiformes publiées sont des textes juridiques. La seconde

1) *Revue biblique*, 1907, pp. 271-274.

2) Voir aussi : A. Grenfell, *A Syrian Seal-cylinder in the Ashmolean Museum* dans *Proceed. Soc. Bibl. Arch.*, 1901, p. 268-271.



a cinq empreintes : l'une représente un dieu sur un trône, devant lequel se trouvent divers personnages ; l'inscription qui accompagne les figures semble indiquer que le sceau appartient à un prêtre chargé des libations ; sur un second sceau on voit le dieu-lune Sin assis sur un trône, devant lequel sont deux hommes en adoration ; divers symboles accompagnent les images. L'auteur décrit encore une empreinte de sceau, où est représenté le dieu Sin.

Chacune de ces empreintes contient, au dire de l'auteur, quelques signes hittites, mélangés avec les signes cunéiformes. ce qui ne m'a pas paru évident, en examinant attentivement la reproduction.

V. SCHEIL : *Annales de Tukulti-Ninip II*, roi d'Assyrie, 889-884 (avec la collaboration de J. E. Gautier). Un vol. in-8° de 64 pages, avec 2 héliogr. et 8 pl. Paris, Champion, 1909. — Ce remarquable texte raconte la sixième campagne militaire du roi d'Assyrie, Toukouliti-Ninip II, dans les pays compris entre le Tartar, le Tigre, l'Euphrate et le Khabour. Ce récit présente cette particularité qu'il n'a aucun prologue, ni dédicace aux dieux, ni mention des titres royaux ; c'est contraire, comme on sait, à l'usage ordinaire. On doit donc supposer que ce texte faisait partie d'une série de tablettes racontant l'histoire du roi ou, en tous cas, de ses campagnes militaires.

Le texte se termine par un résumé des 5 premières campagnes, la mention des chasses royales, favorisées par la grâce des dieux Ninip et Nergal, « qui aiment mon sacerdoce », et un court récit de la restauration des digues et du palais royal.

Comme c'était la coutume, le roi d'Assyrie ordonne de transporter à Ninive les dieux des pays conquis et fait prêter serment aux vaincus, de respecter les engagements pris au nom du dieu Achour. Il semble qu'il place dans les temples des tablettes commémoratives de ses exploits. Le butin de guerre, dont il prélève une partie, est déposé dans le temple du dieu Achour.

Au cours de ses expéditions, le roi arrive à Ilît, sur l'Euphrate, ville bien connue par ses sources de naphte : « *Id.* près de la source de bitume, le lieu des pierres *uś-me-ta*, où les grands dieux *śa-zu-ni* ». Le P. Scheil traduit : « où les grands dieux parlent » et voit dans cette expression une allusion aux gar-



gouillements, voix d'oracles, produits dans les grottes en forme d'entonnoir par l'eau et le pétrole qui s'en échappent. Rawlinson<sup>1</sup> avait noté ces bruits étranges et signalait le nom de « bouche de l'enfer » que les indigènes donnaient à ces puits. Quelle que soit l'explication de *ša-zu-ni*, il est certain que les Babyloniens devaient considérer ces grondements souterrains comme une « voix » divine. Les textes mentionnent les éruptions, coulées de bitume et de pierres, produites par la voix d'Adad<sup>2</sup>.

V. SCHEIL : « *Notes d'épigraphie et d'archéologie assyriennes* » dans *Recueil des Travaux*, XXXI, 1909, pp. 54-58; 132-137. — Une lettre de Kerkouk porte l'empreinte d'un sceau sur lequel on voit, entre autres motifs, l'arbre sacré que gardent deux génies, le disque ailé et une divinité sur un chien.

Un texte juridique mentionne une dette acquittée envers le dieu, ou le prince divinisé, *l-šar-pad-da*. — Un cylindre mentionne <sup>114</sup>*La-ma-ḥa-ar*, que l'auteur rapproche des noms semblables : *Lagamal*, *Latarak*, *Laz*; — sur un second cylindre, on lit une dédicace à *Nin-e-gal*, l'épouse de Ourach, le patron de Dilbat; — et, sur une masse d'armes figurant deux lions, une dédicace du roi Doungi à la déesse *Nin-uru*.

V. SCHEIL : « *Inscription de Maništusu* » dans *Revue d'Assyriologie*, VII, 1909, pp. 103-106. — L'inscription fragmentaire publiée est gravée sur une stèle, dédiée, par le roi de Kich, au dieu Chamach de Sippar et placée dans le temple du soleil. Elle mentionne une campagne du roi contre une coalition de trente-deux villes; il écrase les révoltés, les fait plier devant les dieux, et appelle la malédiction de Chamach et de la déesse Innina sur celui qui enlèverait cette inscription.

P. SCHNABEL : « *Apokalyptische Berechnung der Endzeiten bei Berossos* » dans *Oriental. Literaturzeitg.*, XIII, 1910, col. 401-402. — On sait que Sénèque, *Quaest. Natur.*, III, 29 (ed. Haase), mentionne, d'après Bérosee, une théorie chaldéenne de la grande année. Cette longue période cosmique a un été et un hiver :

1) D'après Peters, *Nippur*, p. 163, cité par le P. Scheil, p. 39-40. Sur Hīt, voir encore Miss G. L. Bell, *Amurath to Amurath* (London, 1911) pp. 104-106 et les photos fig. 53 et 60.

2) Kugler, *Sternkunde*, II, pp. 117 et suiv.



l'été est marqué par un embrasement général, produit par la conjonction de toutes les planètes en un même point du Cancer; l'hiver est signalé par un déluge universel, causé par la conjonction des planètes en un même point du Capricorne. — L'auteur veut corriger le texte de Sénèque, car Bérose n'a pas voulu parler d'un déluge à venir (lire : inundationem *fuisse*, pour : inundationem *futuram*). La croyance que le monde devait être détruit par le feu est la seule qui se soit transmise dans l'antiquité.

Je ne vois aucune raison plausible de corriger le texte de Sénèque; chacun des cycles cosmiques, dont la durée est évaluée à environ 432.000 ans, doit reproduire exactement les précédents; donc s'il y a eu un déluge et un embrasement, ces deux phénomènes doivent se renouveler.

Je crois aussi qu'il y a quelque exagération à prétendre que les représentations apocalyptiques des Juifs, des Germains et des Iraniens remontent en dernière analyse aux théories « *babyloniennes* ». Mais cela m'entraînerait trop loin; la démonstration de mon point de vue viendra à son heure, lorsque paraîtra mon étude sur les textes de Bérose. Qu'il suffise de dire ici, ce qu'a fort bien montré M. Cumont, que tous les Chaldéens n'enseignaient pas une véritable doctrine chaldéenne; dans les textes de Bérose même, il y a, ce me semble, un triage à faire.

H. SCHNEIDER : *Zwei Aufsätze zur Religionsgeschichte Vorderasiens. Die Entwicklung der Jahureligion und der Mosesagen in Israel u. Juda. Die Entwicklung des Gilgamesepos.* — In-8° de 84 p., avec 2 figures (Leipzig. Semit. Studien, V, 1). Leipzig, Hinrichs, 1909. — L'auteur croit qu'Israël n'est jamais allé en Égypte; tribu venue du Nord, établie en Palestine, elle fut opprimée par les Égyptiens de la XIX<sup>e</sup> dynastie. Son dieu est Israël. Juda arrive plus tard en Palestine, par le Sud; son dieu est Jahou-Jahwe, adoré sous la forme d'un serpent, puis sous une forme humaine, lorsque la Babylonie fit sentir son influence en Palestine. Manassé accepta les traditions babyloniennes, mais on réagit ensuite contre cette influence. Les prophètes ont des vues universalistes; la captivité de Babylone donne l'impulsion au culte sans image et sortant des limites de la tribu. Après l'exil la Thora s'achève, les données historiques



s'embrouillent. Moïse est une figure légendaire; la tradition ne nous donne pas sa généalogie, donc il n'a jamais existé.

La légende babylonienne de Gilgamès ne présente aucune unité littéraire. Il faut distinguer un noyau mythique primitif, la légende du dieu Gich, qui est antérieure à Hammourapi; une fiction philosophique, l'histoire de Gilgamès et d'Engidou, le voyage à la recherche de la vie éternelle, qui furent empruntés à d'autres chants; enfin une dernière refonte pour harmoniser le tout, en ajoutant l'épisode d'Ichtar d'Ourouk et en divisant l'épopée en 12 chants.

Cet essai littéraire sur l'un des plus importants poèmes de la littérature religieuse babylonienne est une heureuse tentative de construire l'histoire de la religion babylonienne sur des bases solides. Je l'ai marqué plus haut en signalant l'essai philologique de M. Bezold. J'aurai l'occasion de revenir sur ce mémoire de Schneider, dont plusieurs points me paraissent contestables, en parlant de la nouvelle étude d'ensemble sur ce poème que vient de publier Gressmann<sup>1</sup>.

H. SCHNEIDER : *Kultur und Denken der Babylonier und Juden* (Entwicklungsgeschichte der Menschheit, 2. Band). — Un vol. in-8° de xvi-665 pages. Leipzig, Hinrichs, 1910. — Ayant exposé dans un premier volume l'histoire philosophique des Égyptiens, l'auteur continue par les Babyloniens et les Juifs. Il décrit en une première partie, la géographie des pays étudiés, leur histoire politique et la formation des États; la deuxième partie est consacrée à la religion, et la troisième à l'art et à l'écriture, à la science et à la littérature. Un appendice concerne le judaïsme moderne.

On lira avec intérêt cette synthèse philosophique, où l'auteur essaie de décrire la personnalité politique, religieuse, morale et artistique du peuple babylonien. Il place le peuple juif et l'Ancien Testament dans la sphère d'influence directe de Babylone. L'auteur reconnaît combien imparfaite est notre connaissance de plusieurs points importants, malgré tant de textes

1) A. Ungnad und H. Gressmann, *das Gilgamesch-Epos*. Neu übers. und gemeinverständl. erklärt (Vorsch. z. Relig. u. Liter. d. alt. u. neu. Test., 14. Heft), Göttingen, 1911.



publiés. Il n'est pas inféodé aux écoles de mythologie astrale, ce qui est assurément un heureux garant du sérieux avec lequel les faits sont interprétés. En ce qui regarde la Babylonie, les observations de l'auteur paraîtront d'une manière générale satisfaisantes ; je crois que les critiques de l'Ancien Testament et les théologiens en particulier seront plus réservés.

F. H. STEINMETZER : *Die Geschichte der Geburt und Kindheit Christi und ihr Verhältnis zur babylonischen Mythe*. Eine religionsgesch. Untersuchung. (Neutestam. Abhandl., herausgeg. von M. Meinertz, II, 1-2). Un vol. in-8° de VIII-218 pages. Münster i. W., Aschendorff, 1910. — L'auteur a moins l'intention de chercher de nouveaux points de contact entre les Évangiles et les mythes babyloniens, que d'étudier ceux que les travaux antérieurs ont établis. Il passe en revue les récits de la naissance surnaturelle du Christ, des mages, du massacre des enfants par Hérode, de l'apocalypse de Jean, de Jésus au temple, et conclut négativement à la question posée d'un emprunt à la mythologie babylonienne. Il fait toutefois une exception pour le récit des mages ; l'astrologie, qui était si développée en Orient sous l'influence chaldéenne, pouvait conclure de l'apparition d'une constellation à la naissance d'un Sauveur.

Il semble que, pour l'Apocalypse par exemple, la négation de l'auteur est excessive ; les visions de Daniel et celles de Jean, et les descriptions des monstres, s'expliquent assez facilement par les textes et surtout par les représentations figurées des monuments babyloniens.

L'auteur ne parle pas de la controverse provoquée par le livre de Drews<sup>1</sup>. Il me suffira aussi de mentionner la polémique née des divers ouvrages de Jensen sur l'épopée de Gilgames et ses rapports avec Moïse, Jésus et Paul<sup>2</sup>.

1) A. Drews, *die Christusmythe*, 1910. Voir *Revue*, 1910, I, p. 377 ; II, p. 113.

2) Voir sa brochure : *Moses, Jesus, Paulus. Drei Varianten des babyl. Gottmenschen Gilgamesch*, 2<sup>e</sup> éd. 1909 ; et parmi ses adversaires, surtout J. Weiss, *Jesus v. Nazareth, Mythos oder Geschichte ?* Tuebingen, 1910 ; — Zimmern, tout en maintenant la réalité historique de Jésus, montre les analogies qu'il croit découvrir entre les Évangiles et la mythologie babylonienne : H. Zimmern, *Zum Streit um die « Christusmythe »*. Das babyl. Material in seinen Hauptpunkten dargestellt, 66 p. in-8°, Berlin, Reuther, 1910. — Citons enfin



F. STEINMETZER : « *Eine Schenkungsurkunde des Königs Melišihu* » dans *Beitraege z. Assyriologie*, VIII, 2, 1910, pp. 1-38. — L'acte de donation du roi Melichikhou trouvé à Suse, que l'auteur transcrit, traduit et commente, est inscrit sur une borne, où sont représentés plusieurs symboles des divinités citées dans le texte. L'étude de ces symboles est déjà fort avancée, mais il reste cependant quelques emblèmes dont la signification et l'attribution aux divinités sont discutables. Nous avons vu que M. Frank considère la charrue comme l'emblème de la déesse Nisaba; M. Steinmetzer fait à son tour quelques identifications fort plausibles (pp. 26-38).

On a remarqué depuis longtemps que ces symboles ne sont pas seulement des armes, ou des « demeures » (*šubtu*) divines, mais aussi des idoles des divinités. La borne de Nazimaroutach a été le document le plus utile à ces identifications; elle porte en effet 17 symboles divins et le texte mentionne 17 dieux; on a pu dès lors attribuer son idole particulière à un grand nombre de dieux : un trône couronné à Anou et à Bêl; un trône d'où sort un poisson à tête de chèvre à Ea; une lance à Mardouk, un scorpion à Išhara, le croissant à Sin, le disque enflammé à Chamach, l'étoile à huit branches à Ichtar; le taureau couché surmonté du foudre à Adad; la lampe à Nouzkou; une arme à 2 têtes de lion, séparées par une massue, aux Gémeaux Chuqamouna et Choumalija; une tête de vautour à Ninip, une tête de lion à Nergal, une perche surmontée d'un oiseau à la déesse Arourou; le serpent au dieu Širou, une déesse assise sur un trône et posant ses pieds sur un chien à la déesse Gula'. Il reste une sorte d'objet, en forme d'Ω, qu'on peut attribuer au *markasu rabû ša bît sikilla*, dont parle le texte, c'est-à-dire « le lien puissant de *bît sikilla* », ce que nous ne pouvons pas expliquer. Tels sont les résultats auxquels est arrivé M. Zimmern (*Leipz. Semit. Stud.*, II, 2, pp. 33

ici, pour mémoire : E. Gordon, *Messiah, the ancestral hope of the ages. « The Desire of all Nations »*, as proved from the records of the sun — dried bricks of Babylonia, the papyri and Pyramids of Egypt, the frescoes of the roman catacombs and the chinese memorial stone at Cho'ang, in-8°, 1910.

1) Il faut ajouter le joli relief du koudourrou publié par Scheil, *Mémoires Délég. Perse.*, X, pl. XIII; comparer le texte, pp. 87 et suiv., col. 2, l. 42 et suiv.



et suiv., dans Frank, *Bilder u. Symbole babyl. assyr. Goetter*).

L'auteur examine de près les représentations similaires, et fait les identifications suivantes : un trône avec une tortue à Ea ; un trône avec un triangle à Nabou ; l'oiseau sur une perche à Ninmakh, parce que les deux déesses Arourou et Ninmakh se confondent ; cet oiseau est probablement un pigeon, car on a trouvé dans le temple de Ninmakh à Babylone un objet de culte avec l'image d'un pigeon ; cependant l'hirondelle lui était aussi consacrée ; — un oiseau seul à Ninip, l'objet en forme de  $\Omega$  à *An-gal*. Enfin l'arme à deux têtes de lion est probablement un symbole de Nergal ; la massue qui les sépare est quelquefois placée à côté, et non entre les têtes, mais le tout ne forme qu'un seul emblème.

FR. THUREAU-DANGIN : *Lettres et Contrats de l'époque de la première dynastie babylonienne* (Musée du Louvre. Dép. des Antiq. orient.). Un vol. de VIII-68 pages et 116 pl. autogr. Paris, Geuthner, 1910. — Les 242 textes publiés proviennent de différentes villes de la Babylonie, Lagach, Sippar, Babylone, Dilbat ou Kich ; 2 sont de Tirqa, capitale du royaume de Khana et 4 sont des tablettes dites cappadociennes. L'importance de cette publication de textes est augmentée par l'introduction, qui comprend une liste des noms propres, noms de personnes, pays et peuples, lieux, rivières et canaux, édifices (temples surtout), et enfin noms de divinités, où l'auteur apporte plus d'un renseignement nouveau intéressant surtout l'onomastique sumérienne.

La lecture du nom divin *Adad* est imposée par les textes et la lecture *Rammân* n'est pas justifiée, comme l'auteur l'avait déjà montré. On sait maintenant que le nom sumérien de ce dieu était ISKUR.

MARTU est précédé quelquefois d'un double déterminatif divin ; le deuxième se lisait probablement et l'on a par conséquent le nom suivant « <sup>dieu</sup> Dieu (de) l'Occident ».

En-lil se prononçait ELLIL, déjà à l'époque de la première dynastie babylonienne ; en effet, le même individu écrit son nom *Šamaš-il-li-il-ile* et *Šamaš-EN-LIL-i-li*.

Le dieu GIR n'est jamais appelé NER, car cette valeur n'existe pas pour le signe employé.

*Ilân*, écrit avec le double signe divin, désigne « les (deux)



dieux, les gémeaux ». Il se trouve dans les noms théophores, ainsi *Ilân-rabia*, *Šûpâ-ilân*.

INANNA, le nom d'Ichtar, est probablement pour NIN-ANNA « la dame du ciel ». Les textes montrent qu'à l'époque de la première dynastie, la fusion de tous les types de déesse en Ichtar n'est pas faite, car on trouve la triade *An-Immana-Nanaa* (identifiée plus tard avec Ichtar).

Le dieu *I-tur-me-ir* des contrats de Khana est peut-être un roi divinisé; *Me-ir* semble être un vocable divin, car il apparaît dans d'autres noms propres.

NIDABA-NISABA est peut-être un nom composé, dont nous ne saisissons pas encore le sens. On admet généralement que Nisaba est la déesse des céréales.

L'auteur a proposé, dans un mémoire spécial<sup>1</sup>, une opinion différente, fondée sur un nouveau texte de Tello; une petite tablette porte une inscription, dont voici les passages essentiels: « ô dame de l'étoile..., qui tiens à la main la tablette de lapis..., ô roseau Nisaba, roseau pur, déesse... qui... le roseau des 7 nombres, qui accomplis les 50 décrets ». Nisaba est donc la déesse roseau, que quelques cylindres représentent avec des roseaux sortant de ses épaules. Elle est la déesse de la végétation spontanée et une divinité agricole. Le style du scribe étant en roseau, Nisaba devient la déesse de l'écriture; grande scribe, elle tient le calame pur; déesse de la science, elle connaît les nombres et préside à l'astronomie.

Il faut ajouter que le parèdre de Nisaba est le dieu *Ha-ni*, appelé « seigneur du sceau ».

La déesse NIN-ŠAH s'appelle réellement NIN-SUBUR, assimilée parfois à *I-li-ab-rat*.

Le nom du dieu *Sin* procède du sumérien. Le dieu-soleil a deux noms UTA (UTU), le soleil en général, et BABBAR, le soleil levant.

Plusieurs textes sont intéressants pour l'historien des religions: n° 7, lettre de Ammiditana, roi de Babylone, à Choumailoum<sup>2</sup>, où nous lisons: « le lait et le beurre pour les

1) *Revue d'Assyriologie*, VII, 1910, pp. 107-111; article reproduit *Nouvelles Fouilles de Tello*, fasc. 2 (1911), p. 171-176.

2) Étudiée dans *Hilprecht Anniv. Volume*, pp. 160-161.



offrandes funéraires, au mois d'Ab, font défaut ». On rendait un culte mensuel aux morts; cet usage est bien connu; il est attesté, par exemple, pour la fin de l'empire babylonien, par l'inscription d'Eski-Harrân : la vieille mère de Nabou-nâ'id déclare qu'elle a porté les offrandes funéraires à ses morts tous les mois<sup>1</sup>. Ces rites comportent deux actions principales, *kispa kasâpu*, apporter la nourriture, et *nâqmê*, verser l'eau. Pour les textes sumériens nous l'avons vu plus haut; les textes juridiques enfin mentionnent le devoir de l'adopté d'accomplir les rites funéraires sur la tombe de ses parents adoptifs.

N° 328, liste des fêtes de Chamach en Nisan, Tamoûz, Marcheschwan. Les textes qui mentionnent les prêtres ou prêtresses de Chamach sont nombreux.

THUREAU-DANGIN : « *Notes assyriologiques* » dans *Recueil des Travaux*, XXXII, 1910, pp. 42-44. — Un syllabaire permet de fixer la lecture de l'idéogramme *aš-me*, qui désigne le disque, emblème d'Innana-Ichtar ou de Chamach; son nom assyrien est *šarûrû*, *birbirru* « disque enflammé », ce qui est conforme aux textes qui mentionnent le disque solaire. On sait de plus que *šurinnu* désigne aussi l'emblème de Chamach, et un texte montre que le pluriel *šurini* a pour équivalent *šamsâtîm*, les soleils<sup>2</sup>.

L'auteur publie aussi une inscription de Warad-Sin, patési du dieu Soleil, gravée sur une sorte d'œil symbolique en agate, qu'il voue au dieu de la nouvelle lune, Nanna(r)<sup>3</sup>.

THUREAU-DANGIN : « *Notes assyriologiques* » dans *Revue d'Assyriologie*, VII, 1910, pp. 179-191. — Une tablette publiée est la copie d'une sorte de prisme cruciforme, qui mentionne la construction par Manichtousou, roi de Kich, d'un cloître, *gagûm*, pour Chamach et Aya, sa fiancée. Après une guerre heureuse contre Anchan et Kourikhoum, le roi conduit le vaincu devant Chamach et dépose des offrandes dans le temple. Ce

1) Pognon, *Inscr. Sémit.*, I, pp. 1 et suiv. : col. 3, 12 et suiv. Voir de préférence l'interprétation de Dhorme, *Rev. Bibl.*, 1908, pp. 128 et suiv.

2) Meissner, *Assyriol. Studien*, V, 21 : *Mittheil. d. Vorderas. Gesell.*, 1910, 5, p. 46-47, cite les mêmes textes, à la suite de Thureau-Dangin, et rappelle Isaïe, 54, 12.

3) Sur le dieu-lune, considéré comme un œil, voir Combe, *Culte de Sin*, pp. 27 et add.



cloître est souvent mentionné dans les contrats de la première dynastie babylonienne et fut déblayé à Sippar par le P. Scheil.

L'auteur publie quelques tablettes de comptabilité de l'époque des rois d'Our, trouvées à Dréhem, près de Nippour. Il s'agit en l'espèce de parcs de bestiaux, dépendant d'un sanctuaire fort important, peut-être le temple d'Ellil à Nippour ; en effet, les offrandes de bétail, fort nombreuses, sont faites par le roi ou divers patésis.

FR. THUREAU-DANGIN : « *Inventaire des tablettes de Tello* » conservées au Musée Impérial Ottoman. (Mission française de Chaldée.) Tome I. *Textes de l'époque d'Agadé*. — Un vol. in-4° de 30 pages et 30 pl. de textes. Paris, Leroux, 1910. — Les tablettes, dont M. Thureau-Dangin a fait l'inventaire, proviennent des fouilles d'E. de Sarzec en 1895. L'auteur se borne à noter le contenu des textes juridiques et économiques publiés, mais ajoute parfois des remarques fort instructives.

Plusieurs tablettes, ou bulles, portent des empreintes de sceaux, où sont représentés les dits Gilgamès, luttant avec un taureau, et Engidou, luttant avec un lion. N° 1094, bulle, avec l'empreinte d'un sceau dédié au roi déifié Narâm-Sin : un dieu, dont la tiare à cornes est surmontée du croissant lunaire (le dieu *Nannar*), et une déesse (*Ningal*, son épouse) sont assis l'un en face de l'autre ; derrière le trône de chacun des deux grands dieux est une divinité secondaire, debout, la main droite levée.

Les tablettes qui mentionnent des offrandes aux dieux, apportées aux temples, sont nombreuses. L'occasion de ces offrandes est parfois indiquée, par exemple : au mois de la fête du dieu *Ne-gun* ; n° 1081, liste d'offrandes, bœufs, moutons et chevreaux, à divers dieux, temples ou sanctuaires, emblème divin et à la statue du roi Entemena ; n° 1225, liste des présents de noces, offerts à la déesse Baou, du temps du patési Lougal-ouchoumgal. Le patési Goudéa mentionne dans deux de ses inscriptions ' les présents de noces qu'il a offerts à cette déesse, après l'avoir introduite dans son nouveau sanctuaire. Nous avons vu plus haut que les noces de Baou et du dieu Ningirsou

1) Thureau-Dangin, *Inscriptions de Sumer et d'Akkad*, p. 121 et suiv. : statue E ; p. 127 et suiv. : statue G.



marquaient le commencement de l'année à Lagach, c'est-à-dire à Tello. Parmi les fonctionnaires ecclésiastiques, citons à côté des prêtres et grands-prêtres, le devin, le parfumeur, le grand musicien du dieu Ningirsou.

P. TOSCANE : « *Textes divers babyloniens* » dans *Recueil des Travaux*, XXXI, 1909, pp. 121-132. — L'auteur publie une inscription, gravée sur une masse d'armes vouée au « dieu Gilgamès » ; — une seconde inscription sur une petite statuette du patési Goudéa vouée à une déesse dont le nom est détruit ; un nom mystique est donné à la statue ; — enfin une série de sceaux et de cylindres où l'on trouve naturellement des figures de divinités et des emblèmes religieux ; l'explication des divers motifs n'est pas toujours satisfaisante : ainsi sur le sceau voué à la déesse *Ninsubur*, je ne vois pas un arbre de vie (!) dans la main droite, mais bien la masse d'armes à sept têtes, qui est bien connue. Le cylindre où l'auteur voit l'arbre de vie, jaillissant d'un cœur et que broutent deux chèvres, me paraît assez bizarre : je n'arrive pas à saisir pourquoi toute plante est une plante de vie ! Il y a aussi quelque exagération, ce semble, à voir Janus dans un petit personnage à deux têtes, représenté sur un autre cylindre, avec divers motifs.

A. UNGNAD. — Untersuchungen zu den im 7. Heft der Vorderasiat. Schriftdenkmäler veröffentl. *Urkunden aus Dilbat*. Nebst einem Anhang : die Lücke in der Gesetzstele Hammurapis. — Un vol. in-8° de 149 pages (*Beitraege z. Assyr.* VI, 5). Leipzig, Hinrichs, 1909. — [et J. E. GAUTIER. — *Archives d'une famille de Dilbat* au temps de la première dynastie babylonienne. — Un vol. in-4° de II-119 pages et 11 pl. Le Caire, 1908, Mémoires de l'Institut français d'archéol. orient., t. XXVI]. — Les textes de Dilbat, lettres ou contrats, nous montrent que le dieu patron de la ville est Ip, c'est-à-dire *Uraš*. Son épouse est *Lagamal*, appelée aussi NIN-É-GAL. Dans les salutations et les serments on invoque Chamach et Mardouk aussi fréquemment que le dieu local.

Ungnad a commencé son étude par une contribution fort importante à l'étude des états voisins de Babylone, à l'époque de la première dynastie, Elam, Soubartou-Mitanni, Cassites, Khana. On y trouvera des renseignements très intéressants sur les premiers établissements des adorateurs de Techoup, le dieu



Mitanni-Hittite, dans la Mésopotamie ; on sait qu'ils fondèrent la ville d'Assour. Le royaume de Khana a Tirqa pour capitale ; le dieu local est Dagan. On prête serment au nom de Dagan, Chamach et Itourmer, qui est peut-être une ancienne divinité locale. L'étude d'Ugnad, excessivement fouillée, se termine par divers index, des noms propres et des dieux, une étude sur les dates des contrats de Dilbat et l'appendice sur les lacunes du code de Hammourapi.

J. KOHLER et A. UGNAD. — *Hammurabi's Gesetz*. — Band II, Syllabische u. zusammenhangende Umschrift nebst vollständigen Glossar (UGNAD). Un vol. in-8° de v-184 pages. — Band III et IV, Uebersetzte Urkunden. Erläuterungen. 2 vol. in-8° de vii-271 pp. et vii-99 pp. — Leipzig, Pfeiffer, 1909-1910. — Ugnad a fait une revision complète du code de Hammourapi et a publié une nouvelle traduction de ce fameux texte dans les *Altor. Texte u. Bilder* de Gressmann, vol. I, que j'ai mentionnés. Les deux autres volumes contiennent des textes en traduction suivis d'éclaircissements sur les matières juridiques traitées, la place du code dans l'histoire de la civilisation et l'histoire du droit.

On a souvent marqué la part du sacré dans le droit babylonien. Résumons simplement ici les divers rites judiciaires attestés par les textes.

Le serment légitime les transactions ; on jure au nom des dieux ou du roi, ordinairement au nom des dieux et du roi ; j'ai dit que les textes de Poebel et de Myhrman faisaient exception à la règle. On invoque surtout Chamach le dieu de la justice ; c'est dans son temple que l'on prête serment, devant son emblème le disque solaire ; on touche probablement le symbole divin ou son support ; mais d'autres dieux interviennent aussi, on va de même jurer devant leurs emblèmes, dans leurs temples. Les expressions employées sont *ana (ina) šurini ša iluśamaš qabû (tamû)* « parler (jurer) à l'emblème de Ch. » ; le juge « livre à l'emblème de Ch. » *ana šurini ša iluś. nadanu*, c'est-à-dire qu'il ordonne de prêter le serment judiciaire. C'est le moyen principal de preuve employé, car le serment est un lien purificateur ou une malédiction. Plusieurs termes employés rappellent, en effet, la terminologie des rites purificateurs : *ebêbu* « purifier » signifie aussi « prêter ser-



ment »; on a les expressions suivantes<sup>1</sup> *ina šurini ubbibu, maḥar ilim ubbibu, ana ubbubim nadanu, ašar tebibtim ina bīt ilu šamaš*; cette dernière expression offre un parallèle parfait à l'*ašar telitti* des textes de purification. Le serment est aussi une malédiction, pour le parjure qu'atteindra le « filet » des dieux, ainsi que l'expriment si nettement les imprécations de la Stèle des Vautours et la lettre citée dans le statut des fonctionnaires. L'usage du serment tend à disparaître, semble-t-il, à l'époque néobabylonienne. Dans quelques contrats, au lieu du serment, on lit : « un ennemi de Chamach est celui qui réclamerait », ou bien on donne des formules de malédiction semblables à celles qui protègent les bornes et les stèles. Les pénalités suivantes sont attestées ; dans les contrats de Khana, le goudronnage de la tête avec de l'asphalte bouillante ; dans ceux de Kerkouk (et de Tello), l'enfoncement d'un coin de bronze entre les dents ; dans ceux de Mal-Amir, l'amputation de la langue et des doigts ; dans quelques contrats assyriens, la mort par le feu sur l'autel d'une divinité<sup>2</sup> ; enfin la mort dans la plaine ou par précipitation dans le fleuve ; ce dernier exemple est un cas d'ordalie bien connu que signale le Code. On peut se demander si le goudronnage, l'enfoncement du coin, la mort par le feu, n'étaient pas primitivement des ordalies ; cela me paraît très admissible, quoiqu'aucun texte ne permette de l'affirmer avec certitude<sup>3</sup>. L'ordalie était intimement liée au serment, ainsi celui qui jure doit arracher un pieu près de l'emblème divin, ou cet emblème même fiché en terre. Il faut enfin ajouter que l'ordalie n'est que la divination appliquée au problème judiciaire.

Le rite du fichement du clou assure la pérennité du contrat.

1) Voir aussi *ina šurini ilusin u ilušašarum ša ilušamaš ubirru, ina pī ilu Marduk ubir (ušaškaru)*.

2) Je n'ai pas lu E. Mader, *die Menschenopfer d. alten Hebräer und der benachbarten Völker*, Freib. i. B., 1909 ; d'après Hehn, *Orient. Literatur*, 1909, col. 535-539, il semble avoir commis un assez grand nombre d'inexactitudes en ce qui concerne la religion babylonienne. Voir aussi H. Strack, *The Jew and the human sacrifice*, transl. from the 8th ed., with corr. and add. by the author, 1909.

3) Comparer, entre autres, ce que dit Glotz, *L'ordalie dans la Grèce primitive*, 1904 (et *Rev. Histor.*, janv.-févr. 1906) ; et les critiques de Reinach, *Rev. Archéol.*, 1905, I, pp. 433 et suiv.



On trouve aussi l'expression *bukanna šutuqu*, qu'on a expliqué de diverses manières ; Ungnad pense qu'il s'agit de la remise à l'acquéreur d'un bâton, inscrit de formules magiques, qui sanctionne la légitimité de l'affaire conclue. Ce rite n'est pas mentionné dans le Code ; il a été probablement exclu de l'usage courant.

On sait que les esclaves étaient marqués : *gullubu*, *abbutam gullubu* (*šakanu*) « couper, faire une marque », ou *muttata gullubu* (*ana gullubim šakanu*) « couper les cheveux de la tempe »<sup>1</sup>. Cette marque est une punition pour les enfants dénaturés, par exemple. Lorsque l'esclave est libéré, il faut naturellement le purifier de cette souillure : *ellêlu* est le terme propre, ou plus explicitement *pûtam ellêlu* « purifier le front ». Ainsi, après le déluge, Ellil touche le front du Noé babylonien et de sa femme. Le lieu de la cérémonie est le temple de Chamach : *ana ilu Šamaš ellêlu*, ce qui est complété quelquefois par *ana šit ilu Šamši panam šakanu*, c'est-à-dire que le libéré tourne sa face au soleil levant. Ce rite est fort ancien ; il se rencontre dans les textes sumériens de Poebel par exemple, qui conclut que les esclaves ne participaient pas au culte des hommes libres. Le libéré doit peut-être dire une prière d'actions de grâces au dieu Chamach, sous la protection duquel il est placé. Mais *ana ilu Š. ellelû* doit avoir encore le sens plus précis, ce semble, de dévotion au dieu ; c'est dans ce sens que nous comprenons les consécration d'esclaves dont parlait plus haut de Genouillac. Cette forme sacrale de la libération se trouve, comme on sait, chez les Germains et dans le vieux droit grec, sous deux formes : la simple dévotion à la divinité, le hiérodulisme ; et la vente de l'esclave au dieu, moyennant un prix ; l'esclave était ainsi placé sous la sauvegarde divine ; mais cette vente était le plus souvent factice, l'esclave se promenant librement. L'usage babylonien semble correspondre à la première coutume.

Il faut enfin dire quelques mots de l'organisation judiciaire<sup>2</sup>.

1) Comparer Büchler, *Das Schneiden des Haares als Strafe des Ehebrechers bei d. Semiten*, dans *Wiener Zeitschr. f. d. Kunde d. Morgendl.*, XIX, 1905, pp. 91 et suiv.

2) E. Cuq, *L'organisation judiciaire de la Chaldée à l'époque de la 1<sup>re</sup> dynastie* (babylonienne), *Revue d'Assyriologie*, VII, 1910, pp. 65 et suiv.



On parle ordinairement de la justice rendue par les prêtres, ce qui est exact : on se rendait devant les juges du temple, où l'on prêtait serment et où l'acte était rédigé. Mais on désigne nettement, à partir de la première dynastie babylonienne surtout, une double juridiction, civile et sacerdotale. On peut conclure des textes que la première a remplacé la seconde ; les collèges de prêtres ont été dépouillés progressivement de leurs attributions judiciaires, et c'est à Hammourapi que nous devons cette importante réforme. Les prêtres continuèrent cependant à participer, quoique dans une mesure restreinte, à l'administration de la justice, même sous Hammourapi et ses successeurs. Il y eut toujours les juges de la porte du temple ; un texte atteste, entre autres, que la déposition des témoins n'a de valeur que si elle est faite devant le dieu, bien que les juges ne siègent pas au temple. Les juges civils, en effet, n'ont pas qualité pour recevoir une déclaration faite sous serment ; ils renvoient plaideurs et témoins devant les juges du temple : la crainte du parjure peut être un moyen d'arriver à la vérité. Mais le jugement sera rendu au tribunal civil où les parties reviennent après la cérémonie religieuse du serment.

A l'époque néobabylonienne, les prêtres participent d'une autre manière à l'administration de la justice : ils ne font qu'envoyer le défendeur, sur demande écrite des juges civils, ou fournissent à ces derniers les renseignements nécessaires au litige ; quelquefois ils sont chargés de l'exécution de la sentence. mais, en aucun cas, ils ne peuvent usurper les fonctions de juge.

K. VOLLERS : « *Chidher* » dans *Archiv f. Religionswissenschaft*, XII, 1909, pp. 234-284. [Friedländer, *idem*, XIII, 1910, pp. 92 et suiv. : 161 et suiv. — R. Hartmann, *Zur Erklärung von Sure*, 18, 59 et suiv. : dans *Zeitschr. f. Assyriol.*, XXIV, 1910, pp. 307-315]. — Ce personnage mythique se trouve dans tous les pays musulmans, mais spécialement en Syrie et en Mésopotamie. Il représente, pour les Arabes, la terre qui reprend vie au printemps. La légende de *Khidr* est le produit du syncrétisme islamique ; on y trouve des traces évidentes de la légende babylonienne de Gilgamès et d'Engidou. et du prophète Elie ; en Syrie, le héros a aussi hérité d'Adonis. Il faut encore en rapprocher le récit de l'expédition d'Alexandre à la source



de vie. Toutes ces histoires ont en commun le pays des bienheureux et la source de vie, qui apparaissent, suivant le cas, comme parties secondaires ou essentielles du récit<sup>1</sup>.

H. WINCKLER. — *Das Vorgebirge am Nahr-el-Kelb und Seine Denkmäler*. — Une brochure de 27 pages, avec 1 croquis et 4 gravures (*der alte Orient*, X, 4). Leipzig, Hinrichs, 1909. — L'auteur expose l'histoire du passage des armées assyriennes et babyloniennes par le Nahr-el-Kelb, près de Beyrouth. Les rois de Mésopotamie, comme les pharaons, y ont élevé des stèles. L'auteur cherche à identifier les rois qu'elles représentent à l'aide des annales, car les monuments sont presque tous en fort mauvais état; la stèle d'Assourakhéiddin seule est à peu près intacte.

Il faut rapprocher de ces monuments les fameuses inscriptions (et le relief) du Wadi-Brissa au Nord du Liban, gravées sur l'ordre de Naboukoudourriouçour, qui sont si importantes pour la topographie de Babylone et l'histoire de ses temples.

On sait que l'érection des stèles royales, où l'image du roi est presque toujours accompagnée de symboles divins, donnait lieu à une cérémonie de consécration, dont nous pouvons nous rendre compte par les revêtements en bronze des portes de Balawat (*Revue*, 1909, II, pp. 192, 209).

H. ZIMMERN. — *Der babylonische Gott Tamûz*. — In-4° de 40 pages (Abhandlung d. phil. hist. Kl. d. Koenigl. sächs. Gesell. d. Wiss., XX, 4). Leipzig, Teubner, 1909. — L'auteur, qui avait publié un savant mémoire sur les hymnes suméro-babyloniens à Tamouûz<sup>2</sup>, a dégagé tout ce que les textes connus nous apprennent sur ce dieu : nom, épithètes, parenté avec d'autres dieux, lieux de culte, histoire du culte, hymnes et litanies, mythes, fêtes et rites.

Le nom du dieu est sumérien DUMU-ZI « fils véritable », qui est une forme abrégée de DUMU-ZI-ABZU « fils véritable de l'abîme ». Un grand nombre des épithètes qu'il porte sont des noms de divinités, qui ont été peu à peu identifiées à lui. Elles glorifient sa puissance sur la végétation et les troupeaux, en

1) Voir encore R. Hartmann, *Chidher in der arab. Ueberlieferung u. im Volksglauben des Orients*, dans *Preussische Jahrbücher*, 1911, Bd. 143, Heft 1.

2) Bulletin 1907, dans *Revue*, 1908, II, p. 371 et suiv.



indiquant sa parenté avec d'autres dieux du panthéon. Il est surtout appelé fils d'Ea, le maître de l'abzou; il faut mentionner ce nom de Tamoûz, qui est bien caractéristique (DINGIR) XXXX ALAM « Ea-image ». Dans d'autres textes il apparaît comme fils de Chamach. Sa mère est Sirdou et sa sœur Gechinna, la *Bélit-séri* « princesse de la steppe », appelée aussi « écrivain du royaume des morts », « princesse de l'écriture ». Son épouse est Ichtar, comme on sait, et spécialement l'Ichtar d'Ourouk. Ces trois déesses jouent un rôle assez mélangé dans les hymnes adressés à Tamoûz. Il est apparenté naturellement à une multitude de divinités agraires, vu son caractère de dieu de la végétation; ainsi il est étroitement lié à Ningichzida, ou Gichzida, à Ninazou, à Ningirsou et à Ninib, pour autant que ce dernier dieu est un dieu agraire.

Les seuls sanctuaires de Tamoûz que nous connaissions un peu sont les vieux temples de Kinounir et Dourgourgourri. Le premier était à Lagach; les inscriptions royales des patésis de Lagach et les textes administratifs le mentionnent souvent. Le second sanctuaire était à Larsa; il le partageait, semble-t-il, avec Chamach. Il avait d'autres temples encore comme on peut le déduire des renseignements fort maigres des textes.

Son culte a été surtout florissant pendant l'ancienne période, chaldéenne et babylonienne, si l'on en juge par les inscriptions royales et les noms propres théophores. Ce dieu est donc une figure de l'ancien panthéon sumérien. Du fait que Tamoûz n'est pas mentionné une seule fois dans les inscriptions royales sémitiques babyloniennes et dans les inscriptions royales assyriennes, comme il l'était dans les inscriptions royales sumériennes, on peut conclure que, dans la suite, il n'eut pas une grande place dans le culte officiel, mais d'autant plus peut-être dans la religion populaire. Les textes religieux de la basse époque sembleraient le prouver, comme aussi les cultes syriens et phéniciens de Tamoûz-Adonis. L'influence du culte babylonien a été certainement plus considérable que nous ne pouvons nous le représenter par les textes cunéiformes publiés. Sans vouloir songer à une influence manifeste, qu'il est impossible actuellement de fixer, on ne peut pas oublier que les dieux Attis, Osiris, Adonis, et jusqu'à maints traits du Messie judaïque, présentent des parallèles frappants du dieu babylonien. Cette observation est



très juste, mais il est très possible que ces différentes figures soient nées indépendamment les unes des autres, et que seuls certains traits particuliers, des détails du culte et des rites de Syrie et d'Asie Mineure, aient été empruntés à la Babylonie. C'est là ce qu'il serait intéressant de préciser.

Nous possédons un grand nombre d'hymnes et de litanies à Tamoûz, qui remontent à la plus haute époque, et qui furent copiés, et employés dans la liturgie, jusqu'à l'époque arsacide : ce sont tous des litanies sur le dieu de la végétation disparu et des lamentations sur la nature en deuil, des allusions, de caractère mythologique, sur la vie d'outre-tombe de Tamoûz et son voyage aux enfers, d'où ses rapports avec Ichtar et *Bêlit-seri*. On connaît les lamentations de la déesse qui cherche son amant et la contre-partie, la joie et les cris d'allégresse sur le ressuscité. Nous avons déjà marqué que le poème sur la descente d'Ichtar aux Enfers était un texte liturgique du culte de Tamoûz.

Il est impossible de donner un tableau vivant des mythes de Tamoûz, vu les renseignements épars et fragmentaires que fournissent les hymnes ou les textes épiques et mythologiques. Dans sa jeunesse, il est un bateau qui sombre ; en opposition à cette idée, il se tient dans le blé ; c'est un dieu de la végétation et peut-être y avait-il des fêtes saisonnières spéciales, intimement liées au culte qu'on lui rendait. Il est en relation directe avec les champs et les troupeaux ; la disparition du dieu est illustrée par la mortalité qui atteint les brebis et les chèvres ; Tamoûz est peut-être le dieu protecteur des jeunes troupeaux, mais il l'est aussi des jeunes pousses. Comme beaucoup de dieux agraires, Tamoûz est un dieu guérisseur.

On ne trouve pas dans les textes une allusion quelconque à la mort de Tamoûz par un sanglier, quoi que quelques-uns aient pu prétendre.

Les fêtes et les rites du culte de Tamoûz sont en relation étroite avec les mythes. A l'époque ancienne, il y a un mois de la fête de Tamoûz, qui devait coïncider avec le solstice d'été ; il est impossible de dire si le caractère de la fête babylonienne était triste ou gai ; il devait probablement être l'un et l'autre alternativement. Plus tard, ce mois conserve son nom, sans qu'il y eût dans la religion officielle une fête de Tamoûz proprement dite ; du moins, jusqu'à maintenant, les textes de



l'époque des Sargonides et des derniers rois de Babylone sont absolument muets à cet égard. La fête resta populaire cependant, si l'on songe aux usages assyro-babyloniens que signale Ezéchiel, VIII, 14, par exemple, et les textes cunéiformes de très basse époque, qui parlent du mois de l'assujettissement de Tamoûz, et des pleurs sur le dieu. Mais les gémissements qui caractérisent ce culte sont un motif connu par les plus vieux textes; il y avait dès la plus haute antiquité des pleureurs et pleureuses, que remplaçaient des chants de joie accompagnés par les flûtes. Il semble que le 18 Tamoûz on célébrait sa mort, et le 28 Kislev sa résurrection. Le jour du jeûne juif du 17 Tamoûz pourrait être une survivance de cette coutume babylonienne; on l'aurait ensuite mis en relation avec la destruction du temple. Il faut peut-être prendre à la lettre certaines parties descriptives des textes, qui indiqueraient un rite célébré sur la statue du dieu, à la fête de sa résurrection: « Lave Tamoûz avec l'eau pure, oins-le de bonne huile, vêts-le d'un vêtement rouge ».

Peu à peu, à la suite de la floraison astrologique, le dieu de la végétation fut aussi localisé dans le ciel; il y a une étoile « verte » de Tamoûz et le dieu est dans la constellation du Bélier. Mais toutes ces combinaisons sont secondaires, comme le montre bien l'auteur.

On sait donc peu de chose sur cette divinité et sur le culte qu'on lui rendait; on ne connaît aucune image de Tamoûz. Il est impossible de dire si ce culte prêtait à des mystères, ni où l'on célébrait sa mort et sa résurrection.

M. Zimmern nous a donné un travail excessivement sérieux et conclut par cette très juste remarque: Pour que nous puissions connaître l'essence intime, et non pas seulement l'enveloppe extérieure, de la religion babylonienne, il faut attendre que nous possédions, non pas presque uniquement des textes officiels, portant l'empreinte de la religion sacerdotale, mais des documents qui nous feront pénétrer dans les pensées individuelles et les sentiments propres du babylonien.

H. ZIMMERN: « *Die sieben Kinder Enmešara's* » dans *Zeitsch. für Assyriol.*, XXIII, 1909, pp. 363-366. — L'auteur attire l'attention sur une liste de 42 noms de divinités, c'est-à-dire de 21 couples divins, dont tous commencent par EN « seigneur » ou NIN



« dame ». Ces divinités sont des ancêtres du dieu Ellil. Ces listes donnent la série des dieux ou des déesses qui appartiennent à la même famille, et le dernier couple des 21 divinités mentionnées est composé de *Enmešara* et *Ninmešara*. Puis vient une série de divinités appelées « fils de <sup>d</sup>EN [ ] », ce que M. Zimmern explique par « fils d'*En[mešara]* ». Malheureusement les noms de ces sept enfants sont mutilés : le deuxième et le troisième semblent être des dieux de la végétation ; le quatrième et le cinquième, des dieux constructeurs de murs ; le sixième est « fils de la nouvelle ville », donc un constructeur de villes ; le septième est le dieu Nouzkou, qui symbolise la dernière phase de la lune.

Jensen a identifié les 7 fils d'Enmechara avec les Pléiades, ce qui est admissible, puisque ce dieu a été localisé dans la constellation du Bélier ; mais, comme le fait remarquer Zimmern, il est certain que cette identification astrologique est secondaire. Enmechara avait sept enfants avant que l'astrologie soit née ; les noms de ces divinités montrent qu'ils étaient des dieux du sol et plus spécialement, ce semble, des dieux invoqués dans les rites de construction. Il faut rappeler à ce propos, que, dans un rituel pour la consécration d'une maison <sup>1</sup>, on dit une prière au dieu Enmechara.

H. ZIMMERN : « *Ein babylonisches Ritual für eine Hausweihe* », dans *Zeitsch. f. Assyriol.*, XXIII, pp. 369-376. — Nous venons de voir quelques dieux du sol, dont on invoque la protection sur, les nouvelles constructions. Mais le plus important évidemment est le « dieu Brique » <sup>d</sup>šēg = <sup>ilu</sup>Libittu<sup>2</sup>. Les prescriptions, par lesquelles commence le texte publié par M. Zimmern, sont du type connu par les rituels d'incantation : on invoque de nombreuses divinités, parmi lesquelles le « dieu Brique » ; on fait ensuite un sacrifice au soleil et on apporte de l'eau « pour le calmer ». Puis vient un hymne, en réalité une incantation, au soleil dont on invoque la bénédiction sur la brique de la nouvelle construction ; il doit fixer son sort. Cette incantation

1) Craig, *Assyriol. and Babyl. Religious Texts*, II, pl. XIII ; Martin, *Textes religieux* (1900) pp. 74 et suiv.

2) Cité aussi dans le rituel publié par Weissbach, *Babyl. Miscellen*, n° XII. Sur les rites de purification accomplis dans ces cérémonies, voir aussi Schrank, *Babyl. Sühnriten* (1908), p. 90 et suiv.



commence par ces mots : « Chamach, seigneur du ciel et de la terre, fondateur de villes et de maisons, ô toi ! »

Le rituel concerne ensuite le « dieu Brique » : il faut le sortir de la nouvelle maison par la porte principale et lui présenter toutes sortes d'offrandes en sacrifice. Le prêtre accomplit alors au bord de la rivière une cérémonie appelée « exécution de la procession » : on façonne une petite statuette, image du dieu Brique, qu'on place dans un bateau à voile, avec de la nourriture; on le traite comme un mauvais démon que l'on exorcise, lui demandant de traverser le fleuve et de ne pas revenir dans la nouvelle maison. En fait, c'est une prière d'exorcisme de la brique. Le prêtre et l'architecte doivent détourner leur visage, on jette 7 tablettes (?) à droite et 7 à gauche; pendant trois jours l'architecte ne doit pas entrer dans la nouvelle demeure.

Le rituel continue (le texte est en mauvais état) par de nouvelles prescriptions sur la façon de traiter l'image du dieu Brique. La dernière ligne du texte indique que la tablette suivante de la série se rapportait à une cérémonie d'incantation pour l'inauguration d'une construction.

Ce fragment de rituel de construction est le plus intéressant et le plus complet que nous possédions jusqu'à maintenant<sup>1</sup>.

H. ZIMMERN : « *Ein Weiteres Fragment der babylonische Weisheitsprüche* » dans *Zeitschr. f. Assyriol.*, XXIII, pp. 367-369. — L'auteur reprend la tablette de préceptes moraux publiée par Macmillan<sup>2</sup> et traduit les lignes (fin du revers) qui concernent la prostitution.

H. ZIMMERN : « *Benhadad* » dans *Hilprecht Anniv. Volume*, pp. 299-302. — La vraie lecture de ce nom, qui désigne plusieurs rois d'Aram (Damas), est, selon l'auteur, *Bir-hadar*. Ce nom est écrit <sup>d</sup>IM-'idri dans les inscriptions cunéiformes, ce qui fait supposer une lecture BIR, BER pour le dieu IM. Ce nom de divinité se trouve dans les noms propres *Bar-rekub*, *Bar-šar*. On sait que IM désigne le dieu Adad, en sumérien IŠKUR ; il est donc possible que ce dieu s'appelait aussi BIR, BER.

H. ZIMMERN : « *Gilgameš-Omina und Gilgameš-Orakel* » dans *Zeitschr. f. Assyriol.*, XXIV, 1910, pp. 166-171. — Une tablette,

1) Sans oublier toutefois les rites de construction de l'Eninnou par Goudéa.

2) *Beiträge z. Assyriologie*, V, 5, pp. 557 et suiv.



considérée ordinairement comme un fragment de l'épopée de Gilgamès, est en réalité un fragment d'omina de Gilgamès « le roi puissant, sans rival, qui maîtrise le pays » dont la forme rappelle les omina connus de Sargon. On a donc des présages de Gilgamès où sont mentionnés les principaux événements de sa vie<sup>1</sup>. L'auteur cite aussi les « présages du dieu Ningichzida, qui consume le pays », faits sur le même modèle, ce semble.

La deuxième partie du mémoire de Zimmern est encore plus intéressante, car le texte qu'il publie nous montre combien la légende de Gilgamès était vivace à l'époque assyrienne. Le roi Assourbânipal désire « la vie » et la cherche ; il s'adresse à la déesse Ninlil-Ichtar, dans une forme qui est presque textuellement celle de l'épopée de Gilgamès ; il prend en quelque sorte la forme du roi légendaire Gilgamès, qui va à la recherche de la vie.

Et. COMBE.

1) Voir déjà les observations de Jastrow, *Religion*, II, p. 226, note 3.

---



# PHILIPPE BERGER

---

Nos lecteurs n'apprendront pas sans émotion ni de vifs regrets la disparition subite, en pleine activité, d'un savant orientaliste dont ils lisaient encore, dans le dernier numéro, un très curieux article sur *Le Culte de Mithra à Carthage*. — Philippe Berger, né le 15 septembre 1846 à Beaucourt (Haut-Rhin) où son père était pasteur, s'est éteint brusquement, en quittant sa table de travail, le 24 mars dernier à Paris. Le pasteur Eugène Berger eut cinq fils qui tous parvinrent aux plus hautes situations : Paul Berger, chirurgien célèbre, membre de l'Académie de médecine, le pasteur Samuel Berger, professeur à la faculté de théologie protestante de Paris, Théodore Berger, président du Conseil de la Banque ottomane, Philippe qui survivait avec M. Élie Berger, professeur à l'École des Chartes et membre de l'Académie des Inscriptions.

Philippe Berger fit ses études à la Faculté de théologie de Strasbourg de 1867 à 1870. Il soutint sa thèse à Montauban le 13 juin 1873 : *Étude des documents nouveaux fournis sur les Ophites par les Philosphoumena*<sup>1</sup>. Il entra l'année suivante à la Bibliothèque de l'Institut et comme il suivait les cours de Renan, celui-ci le remarqua et l'attacha aux travaux du *Corpus Inscriptionum semiticarum*. Lors de la constitution, en 1877, de la Faculté de théologie protestante de Paris, il y fut chargé du cours d'hébreu. A ce moment s'ouvre pour lui la période de grande activité scientifique, celle où il se donne tout entier à l'œuvre du *Corpus* et à la publication des textes que l'initiative de Renan faisait affluer de toute part. Dans le déchiffrement des inscriptions ou l'étude des représentations figurées qui les accompagnent, il n'oublie pas les problèmes d'histoire des religions. Ainsi, groupant cinq textes phéniciens dans sa *Note sur les pierres sacrées appelées en phénicien neçib Malac-Baal*<sup>2</sup>, il démontre que le terme *neçib* n'a pas le sens de statue divine, comme on l'avait proposé, mais de pierre sacrée, de bétyle. Il

1) Nancy, Berger-Levrault, 1873, in-8 de 120 p.

2) Extr. du *Journal asiatique*, 1876, t. II.



essaiera de dégager la valeur religieuse du décor gravé sur *Les ex-voto du temple de Tanit à Carthage*<sup>1</sup> et démontrera notamment que la main sculptée au fronton des stèles est celle de la divinité. Il écrira un important mémoire, devenu classique : *La Trinité carthaginoise, Mémoire sur un bandeau trouvé dans les environs de Batna*<sup>2</sup>. Ce bandeau d'argent, conservé au musée de Constantine, est décoré sur presque toute sa longueur, qui devait atteindre 25 centimètres, de figures et de symboles divins, malheureusement fort contaminés par l'art gréco-romain. Au centre, deux bustes : un dieu aux cornes de bélier et une déesse coiffée du *polos*. De chaque côté du groupe, un serpent s'enroule autour d'un poteau. Le jeune maître n'hésita pas à reconnaître Ba'al-Hammon et Tanit, les grandes divinités carthaginoises. Quant aux deux serpents, ils représenteraient Eschmoun. Il est vrai que chaque divinité étant accompagnée d'un serpent, de même que sur certaines stèles chaque divinité se voit attribuer un caducée, on peut penser que le serpent n'est ici qu'un animal-attribut, mais l'argumentation de l'auteur ne manquait ni de force ni de vraisemblance puisqu'un savant comme M. Baudissin y souscrit entièrement. Tout en traitant ses sujets avec beaucoup de concision, Philippe Berger y attachait des digressions courtes, mais instructives. C'est ainsi que, dans le mémoire qui nous occupe, il discute le sens attribué à certains termes des tarifs de sacrifice carthaginois, il définit le caractère de Tanit<sup>3</sup>, la Juno Caelestis, — modèle d'exposition claire et précise d'une question complexe et dont la documentation est fuyante, — il recherche l'origine des divers symboles et traite en passant de la Vénus anadyomène. On y reconnaît la tendance qui dominait alors les études de mythologie antique.

A cette époque, en effet, il s'agissait moins d'analyser tel ou tel culte sémitique et de le définir dans sa structure intime — comme le tentera Robertson Smith, — mais d'épuiser les possibilités de contacts entre Grecs et Sémites. Il fallait notamment retrouver, à la suite de Movers, mais avec plus de critique et grâce à une documentation plus étendue, les origines phéniciennes de la mythologie grecque. Quelles que soient

1) Lettre à M. Fr. Lenormant sur les représentations figurées des stèles puniques de la Bibliothèque Nationale, Paris, Maisonneuve, 1877. Extr. de la *Gazette archéologique*, 1876-1877.

2) *Gazette archéologique*, 1880. Il faut y joindre la *Lettre à M. Alexandre Bertrand sur une nouvelle forme de la Triade Carthaginoise*, extr. de *Revue archéol.*, 1884.

3) Voir aussi *Tanit Penè-Baal*, dans *Journal asiatique*, 1877, I, p. 147.



les rectifications nécessaires, quel que soit le changement de point de vue qu'impose la découverte d'un monde égéen préhellénique, la matière était belle et l'œuvre fut féconde. On résout rarement le problème qu'on se propose, mais il dépend de la méthode qu'on applique d'accomplir un travail fructueux. L'école française — il ne s'agit pas de l'abbé Bar-gès ni autres phénicomanes — a su allier la hardiesse de pensée à beaucoup de prudence dans l'application. Elle s'attacha rigoureusement aux textes et aux monuments, les étudia avec pénétration et un souci constant d'exactitude; mais tout en n'avancant que pas à pas, elle sut comparer les faits entre civilisations différentes, et s'attacha à faire revivre, les uns par les autres, textes et monuments. Philippe Berger a apporté sa contribution à cette tâche en étudiant *Le mythe de Pygmalion et le dieu Pygmée*<sup>1</sup> et en recherchant l'étymologie de *Pygmée*, *Pygmalion*<sup>2</sup>. Quelque douze ans plus tard, la découverte d'une curieuse amulette en or avec dédicace phénicienne « à Astarté, à Pygmalion », vint tout remettre en question<sup>3</sup>. Citons encore les articles *Camillus*<sup>4</sup> et *Terpon-Therapon*<sup>5</sup>. Cette idée que les Phéniciens avaient révélé aux Grecs barbares les trésors de l'Orient, qu'ils les avaient fournis de mythes naturistes et d'histoires légendaires se retrouve dans l'article *Phénicie*<sup>6</sup> (1881) de l'*Encyclopédie des sciences religieuses*. Pour le même article de la *Grande Encyclopédie*, il s'était réservé d'exposer les sources de la littérature phénicienne et il le fit de main de maître.

L'élaboration de la partie phénicienne du *Corpus* a absorbé une grande partie de son activité scientifique, mais aussi la publication préliminaire de nombreux textes nouveaux dans les *Comptes-rendus de l'Académie des Inscriptions* et différentes revues. A part les *Nouvelles inscriptions nabatéennes de Medaïn Saleh*<sup>7</sup> et un *Rapport sur quelques inscriptions araméennes inédites ou imparfaitement traduites*

1) Extr. des *Comptes-rendus de l'Acad. des Inscr.*, 1880.

2) Extr. des *Mémoires de la Société de linguistique*, Paris, 1881.

3) *Note sur un pendant de collier en or avec inscription punique*, dans *Comptes-rendus Acad.*, 1894, p. 453-458.

4) Extr. des *Mémoires de la Soc. de linguistique*, t. VI.

5) Extr. de *Revue d'Assyr. et d'Arch. orient.*, t. IV (1897).

6) Cet article complète l'article de la même encyclopédie : *L'Écriture et les inscriptions sémitiques*.

7) Extr. des *Comptes-rendus Acad.*, séance du 29 août 1884. Voir aussi sa conférence : *L'Arabie avant Mahomet d'après les inscriptions* : extr. du *Bulletin hebdomadaire de l'Association scientifique*, 1885.



du *British Museum*<sup>1</sup>, ces textes sont phéniciens, puniques ou néopuniques. La seconde inscription bilingue de *Tamassus*<sup>2</sup> lui fournit une dédicace au dieu nommé Resef Elehites (ou mieux Alahotas) dans la partie phénicienne et Apollon Alasiôtas dans la partie grecque rédigée en syllabaire chypriote. Cet ethnique divin assure l'identité de Chypre avec le pays d'Alasia des tablettes d'el-Amarna. Une inscription d'Idalie, venait en même temps confirmer et compléter la table chronologique des rois phéniciens de Citium et d'Idalie que M. de Vogüé avait dressée d'après les monnaies à légendes phéniciennes de l'île<sup>3</sup>.

En Phénicie propre, il eut la bonne fortune d'éditer les premiers textes trouvés dans les fondations du temple d'Eschmoun près Sidon. Ces dédicaces royales offrent de grosses difficultés de lecture par le fait de leur extrême concision et de leur vocabulaire mythologique peu commun. Le mémoire que Philippe Berger leur a consacré est un de ceux qui lui font le plus d'honneur<sup>4</sup>.

Toutefois, ce sont les textes puniques et néopuniques sur lesquels sa sagacité s'est le plus exercée. La liste en est trop longue pour être rapportée ici<sup>5</sup>. Chemin faisant, il ne dédaignait pas d'inter-

1) *Ibid.*, séances des 2 et 9 avril 1886.

2) *Ibid.*, séance du 1<sup>er</sup> avril 1887. Réuni à la communication suivante sous le titre: *Mémoire sur deux nouvelles inscriptions phéniciennes de l'île de Chypre*, Paris, Leroux, 1887.

3) *Comptes-rendus Acad.*, séance du 6 avril 1887. Voir la note précédente. Autre texte important de Chypre: *Mémoire sur une inscription phénicienne de Narnaka dans l'île de Chypre*, extr. de *Revue d'Assyriol. et d'Archéol. orient.*, III (1894).

4) *Mémoire sur les inscriptions de fondation du temple d'Esmoun à Sidon*, extr. des *Mémoires de l'Acad. des Inscr.*, t. XXXVII (1902) et *Nouvelle inscription phénicienne de Saïda*, dans *Bulletin archéologique du Comité des travaux historiques*, 1903, p. 577 et suiv. Se rattachant à la Phénicie: *Décret honorifique de la communauté phénicienne du Pirée*, extr. des *Mémoires de la société de linguistique*, t. VI.

5) Citons les plus importants:

*Note sur la grande inscription néopunique et sur une autre inscription d'Altiburos* (extr. de *Journal asiatique*, 1887), suivi de l'hommage à Joseph Derenbourg intitulé: *Inscription néopunique d'Altiburos* (1891); *Inscription néopunique de Cherchell en l'honneur de Micipsa* (ext. de *Revue d'Assyr. et d'Arch. or.*, II, 1888); *Mémoire sur la grande inscription dédicatoire et sur plusieurs autres inscriptions néopuniques du temple d'Hathor-Miskar, à Maktar* (extr. des *Mémoires de l'Acad. des Inscr.*, t. XXXVI, 2<sup>e</sup> partie); (en collaboration avec M. Cagnat) *L'inscription trilingue d'Henchir Alaouin*, dans *Comptes-rendus Acad.*, 1899, p. 48-54; *L'inscription bilingue de Dermech*,



roger le folklore, ainsi quand il étudiait les tatouages tunisiens<sup>1</sup>.

Les qualités d'exposition du maître, l'art de rendre attrayant et clair un sujet ardu, ont fait le succès de son *Histoire de l'Écriture dans l'antiquité*<sup>2</sup> que tout honnête homme doit avoir lue, car, comme il le disait, c'est là « un chapitre de l'histoire de l'esprit humain ».

Si l'influence et l'enseignement de Renan ont été décisifs pour la carrière de Philippe Berger, la collaboration intime et continue dans l'élaboration de la partie phénicienne du Corpus ne fit que développer l'estime chez le maître et l'affection chez le disciple. « M. Berger, disait Renan en présentant à l'Académie des Inscriptions l'*Histoire de l'Écriture dans l'Antiquité*, a la bonté de s'appeler mon élève; j'en suis très fier. » Et peu après, le disciple dira : « Pendant vingt ans, j'ai eu le privilège, unique peut-être, de travailler avec lui et sous sa direction; je l'ai vu écrire, serrer de près l'expression de sa pensée, douter lorsqu'il fallait, et, par dessus tout, poursuivre, dans la lecture qui embrassait l'ensemble d'une inscription, dans la détermination d'un mot obscur ou dans le déchiffrement d'une lettre à moitié effacée, une parcelle de cette vérité qui était l'objet constant de ses recherches. La science était moins pour lui une affaire de résultats qu'une affaire de méthode. Aussi ne prisait-il rien plus chez les autres que la conscience dans le travail et la sincérité dans la recherche du vrai; et, quand il croyait l'avoir trouvée dans un de ses élèves, il s'attachait à lui, le suivait, le portait sur son cœur. Son visage rayonnait, quand on lui apportait une de ces modestes conquêtes qui vous causent des joies que peuvent seuls comprendre les esprits passionnés de la curiosité scientifique; alors il sacrifiait tout le reste, interrompait son travail, et mettait tout son bonheur à chercher avec vous, à vous aider à trouver et à se laisser dépouiller. On trouvait dans son regard de grands et précieux encoura-

*ibid.*, p. 423 et suiv. ; Sur un rouleau de plomb avec inscription phénicienne trouvé à Carthage, *ibid.*, p. 179 et suiv., et p. 307-308 ; (en collaboration avec Mayer-Lambert) Une inscription phénicienne d'Avignon, extr. de *Journal asiatique*, 1897; Un nouveau tarif des sacrifices à Carthage, dans *Revue de l'Hist. des Rel.*, t. LXI (1910), p. 279 et suiv. Nombreux autres textes dans les *Comptes-rendus de l'Académie* ou le *Bulletin archéol. du comité des travaux hist.* ; voir *Répertoire d'épigraphie sémitique*.

1) Rapport sur les tatouages tunisiens, extr. de la *Revue d'Assyr. et d'Arch. or.*, III (1894).

2) La première édition (1891) constitue le fascicule 98 des *Mémoires et documents* publiés par le Musée pédagogique. Deuxième édition (in-4° de xxiv et 389 pages avec planches), Paris, Hachette, 1892.



gements. Un mot de lui vous faisait honte des considérations mesquines et des questions de personnes auxquelles on se laisse si aisément entraîner, et vous remettait en face des véritables problèmes, et l'on sortait de ces visites l'âme plus calme et contente, et avec une vue plus nette du but à poursuivre. C'est pour cela que je l'ai beaucoup aimé, et il m'a toujours prévenu par une affection si tendre et si profonde, que je ne puis la comparer qu'à celle d'un père »<sup>1</sup>.

Quand Renan disparut en 1892, son successeur désigné était Philippe Berger. Celui-ci le remplaça à l'Académie des Inscriptions et, peu après, au Collège de France dans la chaire de *Langues et littératures hébraïques, chaldaïques et syriaques*. Il y continua la manière du maître qu'il a si bien analysée : « Comme ces vieux textes qu'il suivait fidèlement, pas à pas, s'éclairaient entre ses mains ! On sentait qu'il les aimait, qu'il les admirait, qu'ils étaient sa raison de vivre. Il apportait à leur explication toute la souplesse d'un esprit rompu aux procédés d'investigation de la critique et sa grande connaissance des choses de l'Orient. Alors, les comparaisons jaillissaient et les images se succédaient, ouvrant à chaque pas des aperçus nouveaux, qui provoquaient notre admiration, et parfois aussi la contradiction, inséparable de la critique en des matières aussi controversées. Alors il était exégète, il était historien, il était poète »<sup>2</sup>.

Au point de vue exégétique, il est curieux que Philippe Berger qui avait entendu Reuss à Strasbourg et lui avait gardé un souvenir fidèle<sup>3</sup>, ait toujours témoigné beaucoup de froideur pour l'école de critique biblique. Il allait même un peu loin dans la réaction contre certaines exagérations. D'ailleurs, il a très peu écrit sur ces matières et n'a guère livré au public que des conférences sur des problèmes qui se rattachaient à ses travaux épigraphiques. Dans la *Bible et les inscriptions*<sup>4</sup>, il montre l'importance de la confrontation du texte biblique

1) M. Ernest Renan et la chaire d'hébreu au Collège de France, dans *Revue de l'hist. des Rel.*, t. XXVIII (1893), p. 363-4.

2) *Ibid.*, t. XXVIII, p. 347-348.

3) Il contribua à l'hommage de *La Faculté de théologie protestante de Paris* à M. Édouard Reuss, à l'occasion du cinquantième anniversaire de son professorat, par un mémoire : *L'Ange d'Astarté*, étude sur la seconde inscription d'Oum el-Awamid.

4) Paris, Fischbacher, 1890. Citons encore : *Essai sur la signification historique des noms des patriarches hébreux*, extr. des *Mémoires de la Soc. de linguistique*, t. VI (1886).



avec les documents contemporains des événements que sont les inscriptions. Cette thèse, qui aurait dû s'imposer sur le simple énoncé, trouvait alors des détracteurs violents. On peut rattacher à ces préoccupations la publication d'inscriptions juives ou judéo-grecques<sup>1</sup> et même son étude sur la mosaïque géographique de Madaba<sup>2</sup>. Il excellait à débrouiller, devant le nombreux public des conférences du Musée Guimet, des questions difficiles, comme *Les Origines babyloniennes de la poésie sacrée des Hébreux*<sup>3</sup> ou *Le Code d'Hammourabi*<sup>4</sup>. Il s'efforçait, avec un sens très net des réalités, d'intéresser son auditoire aux grandes découvertes : la dernière conférence qu'il fit, *Les Ruines*, et qui paraîtra incessamment, mériterait d'être distribuée comme tract. Le jour même de sa mort, il devait parler du *Corpus Inscriptionum Semiticarum*. Je sais des esprits distingués qui n'auraient jamais pensé qu'on pût attirer le grand public avec un tel sujet. Philippe Berger avait le talent d'y réussir sans peine<sup>5</sup>.

Si fournie qu'ait été son œuvre, elle est restée inachevée. Son regret était de ne pouvoir consacrer plus de temps à l'achèvement du *Corpus phénicien* et c'est ce qui le décida, il y a deux ans, à prendre sa retraite comme professeur du Collège de France. Les occupations des dernières années s'étaient, en effet, par trop multipliées; mais pourra-t-on lui reprocher d'avoir mis au service d'autrui une activité qu'il aurait pu concentrer sur lui-même? L'homme en Philippe Berger appelait la sympathie. « Il était impossible, prononça M. Maurice Croiset en prenant la parole le jour des obsèques au nom du Collège de France, de ne pas l'aimer pour la simplicité et la cordialité de ses manières. Il y

1) *Les Inscriptions hébraïques de la synagogue de Palmyre* dans *Mémoires de la Soc. de linguistique*, t. VII, p. 65-72; *Deux inscriptions funéraires [judéo-grecques] de Naplouse*, extr. de *Comptes-rendus Acad. des Inscr.*, 1898; *Rapport de M. Berger sur une inscription punique trouvée à Lixus et sur une inscription juive ancienne de Volubilis*, découverte par M. de la Martinière, extr. de *Bulletin archéol. du comité des travaux hist.*, 1892. Il avait étudié un feuillet manuscrit juif du ix. siècle, rapporté de sa mission par M. Pelliot (voir *Comptes-rendus Acad.*, 1910, p. 317), mais ses multiples occupations ne lui ont pas laissé le temps de le publier.

2) *L'Eglise du Saint-Sépulcre sur la mosaïque géographique de Madaba*, extr. de *Comptes-rendus Acad.*, 1897.

3) Conférences du Musée Guimet, t. XVI.

4) *Ibid.*, t. XX.

5) Voir sa conférence à la Sorbonne : *Les Inscriptions sémitiques et l'histoire*, 1883.



avait en lui une bonté naturelle qui se manifestait en toute occasion. C'était un cœur chaud et généreux, que l'expérience de la vie n'avait pu refroidir. Qu'il soit permis à une amitié de cinquante ans d'apporter ici ce témoignage auquel il eût été, si je ne me trompe, particulièrement sensible. » Cette ardeur généreuse était le fond de son caractère, c'est elle qui le poussa dans la politique et lui assura l'estime de ses collègues au Sénat où ses interventions, toujours judicieuses, furent remarquées. C'est elle encore qui l'entraîna plus d'une fois dans la lutte, au secours d'un homme ou d'une idée.

RENÉ DUSSAUD.



# REVUE DES LIVRES

---

## ANALYSES ET COMPTES RENDUS

---

**WILLIAM FAIRFIELD WARREN. — The Religions of the World and the World Religion, an outline for personal and class use.**  
— 1 vol. in-8°, New-York, Eaton et Mains (sans date).

Le volume ainsi intitulé, où M. Warren nous présente un résumé de son enseignement, est dédié à ses anciens élèves, « qui sur tous les continents travaillent actuellement à transformer les religions du monde en une Religion mondiale, parfaite et souveraine ». — Titre et dédicace nous inspirent déjà une certaine défiance et cette défiance ne diminue pas à la lecture. La « Wide-World Religion » sera naturellement celle de l'auteur : un théisme chrétien, très large et très élevé sans doute, mais dont la préoccupation domine toute l'œuvre, tendant ainsi à rétablir la vieille distinction, dont nous croyions les recherches scientifiques à jamais délivrées, entre la Religion vraie et finale, qui variera forcément suivant la foi personnelle de chacun et les religions fausses, qui seront non moins naturellement toutes celles des autres.

Ce qu'il y a surtout d'agaçant — qu'on me passe le mot, — c'est que M. Warren est irréprochable dans ses points de départ. Pourquoi faut-il qu'il prenne si vite des chemins de traverse qui nous conduisent dans des impasses et même nous font revenir sur nos pas ? Ainsi, il expose en excellents termes la nécessité d'appliquer la méthode scientifique à l'étude des phénomènes religieux. Il fait ressortir que l'emploi de cette méthode repose sur trois postulats : la validité des procédés rationnels de l'esprit humain ; la constance invariable des lois de la nature ; la rationalité de l'univers et de son fonctionnement. Il insiste sur l'obligation de rompre, dans cette étude, avec toutes les idées préconçues (*prepossessions*), et conseille de se mettre en garde contre le désir de donner la prééminence à sa propre religion. Or, voici qu'à quelques lignes de distance il déclare que, dans l'ensemble de l'œuvre, il entend rester au



point de vue chrétien. « Ceci étant le cas, ajoute-t-il, ce serait une affirmation indigne de l'auteur de prétendre qu'il écrit sans *prepossessions* ! » (p. xiii).

Cette double attitude, dont il ne paraît pas sentir les difficultés, aboutit à des contradictions qui ne sont nulle part plus sensibles que dans le plan même du volume. Celui-ci comporte trois livres que l'auteur entend consacrer respectivement aux trois branches principales de la Science des Religions : l'étude historique, l'étude systématique, l'étude philosophique des phénomènes religieux (division de plus en plus reconnue depuis longtemps, que j'ai préconisée moi-même en me servant des termes : hiérogaphie, hiérologie et hiérosophie). La première branche comprendra une description historique des religions exposées dans leur ordre chronologique et, autant que possible, généalogique ; la seconde, ce que l'auteur dénomme lui-même une *phénoménologie*, c'est-à-dire une classification des phénomènes religieux, non plus d'après le système historique auquel ils se rattachent, mais d'après leur forme ou leur contenu, afin d'en déduire les lois de l'évolution religieuse ; la troisième, une synthèse de ces lois, qui pourra varier avec la conception qu'on se forme de l'homme, de l'univers, des rapports avec la divinité, etc. Or, comment l'auteur applique-t-il ses propres subdivisions ? Dans son premier livre (classification historique), il recommande, comme le procédé « le plus simple et le plus scientifique » de mettre dans une même catégorie les religions des peuples ethniquement apparentés (p. e. les Indo-Européens) et au cas où le développement religieux d'un groupe a engendré des systèmes distincts, d'exposer ceux-ci dans l'ordre de leur apparition. Ce qui ne l'empêche pas d'adopter en fait une classification absolument différente : 1° religions connues de l'antiquité (les religions orientales) ; 2° religions connues du moyen âge (croyances des Celtes, des Germains, des Slaves et des Mongols) ; 3° religions découvertes de nos jours (les croyances des non-civilisés). Le christianisme, avec son devancier le judaïsme, forme trois chapitres répartis entre les trois catégories précédentes. — Faut-il démontrer que ce classement ne répond à aucune distinction réelle ? Le moyen-âge n'a connu (et encore fort mal) que sa propre religion, outre quelques éléments de l'islam et une vague réminiscence du paganisme gréco-romain. Quant aux autres religions, elles ont toutes été pratiquées dans l'antiquité, mais elles n'ont été mises en lumière que de nos jours et il n'y a point sous ce rapport à distinguer entre elles. Le mobile de l'auteur apparaît ici dans ses efforts pour montrer, dans cha-



cune de ses trois catégories, l'effacement des vieilles croyances au profit de son « *ever-advancing* », religion mondiale. — Bien plus, après avoir déclaré qu'il réserve pour son deuxième livre l'étude des phénomènes religieux envisagés d'une façon systématique, il fait figurer dans son premier une étude comparée des institutions qui se retrouvent dans les diverses religions (sacrifice, divination, sacerdoces, temples, pèlerinages, etc.) ainsi qu'un exposé comparatif des tendances vers le théisme, le dualisme, le monothéisme, le moralisme, etc.

Que reste-t-il alors pour le second livre auquel il destinait la « *phénoménologie des religions et de la religion* ? » — Il commence par y reprendre successivement l'histoire de chaque religion particulière, sous prétexte que dans son premier livre, il a simplement exposé l'évolution des divers cultes et que maintenant il s'agit de décrire les résultats de cette évolution (comme si ces deux études pouvaient être séparées l'une de l'autre !). — Dans une seconde subdivision du même livre, il examine les conceptions communes à plusieurs religions et, dans une troisième, les conceptions communes à toutes les religions. Ici encore les démarcations manquent de netteté. Mais c'est qu'il ne s'agit pas seulement de déduire de la comparaison entre les phénomènes, les lois de leur parallélisme, il faut encore, suivant ses propres termes (p. 54) « préparer la voie » à sa Philosophie de la religion.

Vient enfin le livre consacré à cette Philosophie et ici l'auteur retrouve les véritables objets de son enseignement à propos desquels nous n'avons aucune raison de lui chercher noise. Ce que nous lui reprochons, en effet, ce n'est pas de développer son idéal religieux, qui mérite notre estime et même notre sympathie, c'est de le projeter dans une partie des études religieuses où cet idéal n'a que faire et, à ce propos, nous sommes bien forcés de constater que, sur le terrain scientifique où prétend se placer M. Warren, nous nous entendrions plus facilement avec certains écrivains orthodoxes qui, toutes réserves faites quant aux traditions juives et chrétiennes, tendent cependant à admettre, dans l'examen de toutes les autres religions, l'application intégrale et strictement objective des méthodes historiques et comparatives.

Il est à remarquer que M. Warren réserve pour la Philosophie des religions les problèmes relatifs aux origines, ce qui ne l'empêche pas de présenter et de défendre, dans son premier livre, la thèse d'un monothéisme primitif, du moins chez les peuples admettant un progéniteur de leurs dieux. C'est son droit; mais il faut reconnaître qu'il



constitue pour MM. Andrew Lang et Jevons un allié bien compromettant, lorsque, invoquant à l'appui de sa conclusion le cas du totémisme, il l'interprète en ce sens que les populations totémiques auraient conçu leur totem dès l'origine comme « ayant reçu son existence et sa destination de la main du Grand Esprit ». C'est-à-dire que non content de voir dans le totémisme une première forme, une ébauche de monothéisme, l'auteur veut encore lui assigner comme antécédent un monothéisme spiritualiste pleinement développé.

GOBLET D'ALVIELLA.

---

Jos. HENRY. — **L'âme d'un peuple africain, les Bambara**, Münster i. W., 1910. — Un vol. de 238 p. in-8°, 10 fr. T. II de la Bibliothèque de *l'Anthropos*.

L'abbé Henry a passé de longues années chez les Bambara ; je ne sais si, en qualité de missionnaire, il y a fait beaucoup de conversions : on ne le croirait pas, à l'entendre parler de la mentalité de ses ouailles (p. 10, 67, et spécialement ch. VIII), mais comme observateur, il a vu et retenu beaucoup de choses et sa connaissance de la langue lui a été d'un grand secours. On doit donc accorder toute confiance à ce qu'il rapporte pour l'avoir observé de ses propres yeux. Mais, quand il s'agit de l'interprétation, c'est autre chose. Ni plus ni moins qu'un Bambara, il se laisse influencer, à son insu, par les préjugés de sa religion ; tout ce qui ne peut se rattacher aux doctrines juives ou chrétiennes est pour lui l'œuvre du diable qui dispute à Dieu le gouvernement du monde : nous ne sommes pas loin du manichéisme. Un exemple nous en est donné par l'auteur (p. 54, note 1), à propos du *korti*, anathème doué d'action par lui-même, qu'on lance, comme un chien, sur un ennemi et qui, s'il ne tue pas du coup, cause une syncope, de la fièvre et une sorte d'empoisonnement du sang. L'abbé Henry, ayant reçu d'un chef du Komo l'anathème en question fut si émotionné, comme il l'avoue, qu'il ressentit des tiraillements d'estomac, s'accrocha à un mur pour ne pas tomber et fut en proie à un malaise qui dura de cinq à dix minutes. D'ailleurs, il ajoute naïvement que la fatigue de deux jours de marche put bien y être pour quelque chose.

Une autre preuve de son manque d'impartialité, c'est sa haine (le mot



n'est pas trop fort) pour l'islam<sup>1</sup>. Quelque opinion qu'on puisse avoir sur cette religion, au point de vue du progrès, elle n'en subsiste pas moins et il n'est pas permis, en raison des millions de Musulmans que la France compte comme sujets, de se désintéresser de l'islam, comme le voudrait l'auteur (p. 51). Le fanatisme, dans un sens ni dans l'autre, ne peut diriger l'action d'un gouvernement. M. Henry restreint au strict minimum l'influence que l'islam a eue sur le fétichisme des Bambaras. Elle ne se réduit pas à un simple emprunt de mots et, si la croyance en Dieu et aux génies est indigène, il n'en est pas de même d'une foule de légendes provenant de traditions défigurées par les populations indigènes qui ont servi d'intermédiaire. La meilleure preuve, comme l'a fait remarquer M. Delafosse<sup>2</sup>, c'est que ces conceptions n'existent pas chez les Mandés païens, et que Dieu y est désigné par *ka* ou *san* et non par le terme arabe Allah. A ce propos, M. Henry semble (p. 62) faire un reproche grave aux Bambaras de prononcer pour un rien le nom de Dieu. La formule *Nébi Allah tanoum* (qui signifie : *Je remercie le Prophète de Dieu* et non *Je remercie Dieu*) est, suivant lui, une banalité. Mais croit-il qu'en Europe, le nom de Dieu, surtout dans les jurons, ne soit pas prodigué à tort et à travers, et attache-t-on une importance religieuse à la formule : Adieu ? Cette critique mettra, je pense, en relief l'état d'esprit dans lequel l'abbé Henry a écrit son livre.

Mais il y a les faits qu'il a observés et rapportés et qui fourniront une riche mine quand on fera la synthèse du fétichisme chez les populations mandé dont les Bambaras ne forment qu'une partie. On peut citer tous les chapitres, celui du tabou où l'auteur établit bien nettement la différence avec les totems indiens ou australiens ; les chapitres relatifs aux divers génies, et surtout ceux qui traitent de la vie sociale : naissance, circoncision, mariage, funérailles. Il faut signaler aussi diverses légendes : celle des deux *Kouloubali* (p. 18-19), celle d'une branche

1) Cette haine se manifeste d'une façon enfantine chaque fois qu'il en trouve l'occasion ; par exemple quand il cherche à ridiculiser la prière musulmane ; p. 13 bas : Le Musulman *hurlait* à l'Orient sa *fade* formule et ses « Dieu est grand », il se prosternait, il s'accroupissait sur ses talons, secouant (*sic*) d'un air béat les index » ; p. 131-132 : « La *fade* et *froide* formule ; les *stupides* prosternations et les *génantes* ablutions des *fiis de l'Islam* ». Un Musulman fanatique, procédant à la manière de l'abbé Henry aurait beau jeu à qualifier de la même façon les pratiques catholiques, comme le signe de la croix, l'inclinaison devant le Saint Sacrement, les genuflexions, l'usage de l'eau bénite, du Saint Chrême, etc.

2) *Revue d'ethnographie*, T. II, p. 11.



*Taraoulé* (p. 19, 20), celle des deux *Djara* (p. 20), celle des *sourakés* (p. 20-21), celle des voyageurs à la Mekke (p. 131-132); plusieurs chansons et formules; enfin les photographies qui complètent les descriptions. L'index est incomplet<sup>1</sup>.

RENÉ BASSET.

ARTHUR LLOYD. — **Shinran and his work. Studies in Shinshu Theology.** — Tokyo, Kyobunkwan, 1910.

Personnelle dans le principe, la méthode de salut enseignée par le bouddhisme n'a pas tardé à faire intervenir des bouddhas, passés, présents ou futurs. C'est le cœur et l'esprit qu'à l'origine il s'agissait d'épurer, et cette discipline morale et intellectuelle exigeait avant tout un incessant contrôle de soi-même, une longue dépense d'énergie. Mais voici que, bientôt, on fait connaître une voie infiniment plus facile et plus rapide. « Ces bouddhas, ces bodhisatvas, dit-on maintenant aux fidèles, ont, pendant une longue suite d'existences, accumulé de riches trésors de bonnes œuvres. Ils ont fait vœu de détourner sur les créatures le mérite acquis par l'exercice de leurs infinies perfections. Appliquez-vous à attirer sur vous leur bienveillante attention. Voici des formules, des gestes, des rites qui, dûment employés, capteront cette source de grâces. Bien mieux, il suffit que vous vous abandonniez avec amour à ces puissances toujours compatissantes, inlassablement prévenantes. On ne réclame de vous qu'une seule condition : il faut que vous ayez la foi, foi dans la vertu des invocations et des actes rituels, ou foi dans l'efficacité du vœu initial de ces éminents personnages. » Actes, paroles ou pensées, de quelque manière que s'exprime la dévotion, elle établit une sorte de communion entre l'adorateur et l'être adoré. Dès lors, le salut est certain, il se développe presque automatiquement.

1) On peut regretter que la forme laisse parfois à désirer sous le rapport de la correction, et les fautes ne sont pas toujours dues à l'imprimeur. P. 12, toute simple que *soit* votre argumentation; p. 13 : le flot (des sauterelles) continuait à *bossier* du dos; *ibid.*, un *liserai* vert-pâle; p. 14, après avoir versé *à un peu tout et sur tout*; p. 16, toute frappante que *soit* l'analogie; p. 25: Tout *succulant* (sic) qu'il *soit*; p. 34; plus nombreux sont ceux qui *briguent de l'être* (sorciers); p. 75: « Le catholique, par sa croyance à l'Ancien Testament, semble friser aux yeux du Noir l'islamisme, mais s'il s'en *sépare au Christianisme* (?) il lui apparaît comme appartenant à une secte découlant en droite ligne de l'islamisme », etc.



Il n'est pas douteux que sous sa forme mystique et dévote, le bouddhisme ne soit une religion fort différente de celle que le Çâkyamuni semble avoir prêchée dans le Magadha. A-t-il changé à ce point de caractère et d'idéal ensuite d'un développement organique autonome? C'est une question à laquelle on est tenté de répondre négativement. En effet, plus il attachait d'importance aux mots et aux actes matériels, plus il se rapprochait de certaines formes du çivaïsme populaire; d'autre part, faire du salut une grâce qu'on mérite par l'amour et par la foi, c'était entrer dans une voie où, très probablement, les Bhâgavatas l'avaient précédé depuis longtemps. Ce qui est certain, c'est que, çivaïsant ou vishnouïsant, pour s'orienter dans ces directions nouvelles, le bouddhisme n'avait pas besoin d'une impulsion venue de l'étranger. Dans l'Inde et dans ce que l'on peut appeler l'hinterland religieux de l'Inde, le bouddhisme est, pour l'essentiel, un produit naturel du terroir.

Ce problème ne comporte pas une solution aussi simple, s'il s'agit des formes que la religion du Bouddha a revêtues dans le Japon. Par la Chine, les plus anciennes sectes japonaises ont longtemps conservé le contact avec les écoles bouddhiques de l'Inde; il est donc fort possible que les tendances qu'elles manifestent leur viennent, en dernière analyse, de la contrée où, jusqu'au <sup>x</sup><sup>e</sup> siècle après Jésus-Christ, tant de pieux et de savants Chinois allèrent retremper leur croyance et leur discipline. Mais il se peut aussi que quelques-uns de leurs traits caractéristiques proviennent d'un tout autre côté. Précisément au temps où il convient de placer, sinon leurs origines propres, du moins celles des sectes chinoises dont elles dérivent le plus souvent, l'Asie centrale était le laboratoire où s'amalgamaient des doctrines originaires de l'Inde, de la Perse, de l'Arabie, de la Syrie, de Byzance et de Chine. On a donc le droit, et même le devoir, de se demander si les manichéens, par exemple, ou des sectes gnostiques n'ont pas trouvé quelque écho dans l'une ou l'autre des écoles moitié philosophiques, moitié religieuses, qui se sont partagé le bouddhisme japonais. Il faut d'autant plus tenir compte de cette possibilité que des sources littéraires parlent de traductions de traités sanscrits, faites par des bouddhistes assistés de prêtres nestoriens. En attendant qu'on retrouve des produits authentiques de cette étrange collaboration, une analyse attentive des enseignements propres à chaque secte, permettra peut-être de faire un premier triage entre ce qui vient du vieux fonds bouddhique et les éléments parasites qui s'y sont ajoutés.



De toutes les sectes japonaises, le Shinshu est certainement celle qui s'est le plus écartée du bouddhisme hindou. Il est donc naturel qu'on recherche si Shinran, son fondateur, n'a pas subi l'influence d'une pensée venue d'un tout autre côté de l'horizon intellectuel. C'est cette question qui, pour une bonne part, fait l'intérêt du volume publié par M. A. Lloyd sur ce personnage et sur sa doctrine. D'un bout à l'autre, l'auteur est visiblement préoccupé de mettre en lumière les ressemblances du Shinshu et de la théologie chrétienne. Cependant, indépendamment de la thèse qui semble surtout lui tenir au cœur, M. Lloyd a su donner à son livre une valeur documentaire incontestable. Non seulement il peut se couvrir de la très grande autorité de M. Anezaki, le savant professeur de Tokyo, mais encore il nous donne le texte chinois, la transcription japonaise et la traduction anglaise d'un poème fameux, le *Shoshinge*, où se trouvent résumés les enseignements de Shinran ; — et puis, dans l'exposé même de la doctrine et des pratiques, il a suivi pas à pas et presque paragraphe par paragraphe, le *Shinshu Hyakuwa*, une sorte de catéchisme récemment publié par M. Nishimoto.

Dans le Shinshu, la religion est remarquable à la fois de simplicité et de concentration. Tout se passe entre le dieu et son dévot. Le dieu, c'est le bouddha Amitâbha, Amida Nyorai, comme disent les Japonais. On lui associe souvent des divinités secondaires, mais sans lui rien enlever de sa majesté souveraine. Quant à Çâkyamuni, il a appris aux hommes à connaître Amida comme un être qui est toute science et toute miséricorde. Cette révélation une fois faite, son rôle est terminé. Il n'a droit, de la part des hommes, qu'à un simple sentiment de reconnaissance ; comme il n'est ni dieu, ni intercesseur, on ne lui rend aucun culte. L'adoration s'adresse au seul Amida. Pleins d'amour et de foi, les hommes s'en remettent à lui pour leur salut. Et cette dévotion elle-même, c'est le dieu qui la met dans leur cœur. Car l'homme a tout reçu de ce bouddha, les grâces spirituelles comme les bénédictions temporelles. Dès lors, les rites ni les œuvres n'ont plus de valeur religieuse. Le fidèle répétera sans cesse le nom du dieu, ou la formule *namu Amida-butsu*, parce que c'est un moyen utile de maintenir toujours présente à l'esprit la pensée salutaire ; mais celui qui a été touché par la grâce, n'a plus de devoir à remplir. Il ne péchera plus, moins par respect ou par gratitude pour l'auteur de son salut, que parce que, épuré par la présence du dieu, il ne peut plus faire le mal.

M. Lloyd ne regarde pas comme valables pour le Shinshu les descriptions que l'on fait en général de la religion de Çâkyamuni. Frappé,



au contraire, des ressemblances que la secte japonaise présente avec le christianisme, il s'est plu à signaler, sur un grand nombre d'articles, les passages parallèles du Nouveau Testament. Comment expliquer ces coïncidences ?

Que le Shinshu, à travers plusieurs intermédiaires, il est vrai, ait reçu l'empreinte chrétienne, c'est une hypothèse que l'auteur s'applique à montrer comme historiquement soutenable. Shinran, le fondateur peut-être légendaire de cette secte, fut, au commencement du <sup>xiii</sup><sup>e</sup> siècle, le disciple de Genkû, *alias* Hônen Shônin, l'illustre maître du Jô-dô-shu, ou secte de la Terre pure. Genkû lui-même fut amené à la dévotion exclusive d'Amitâbha par l'étude d'un traité que le Chinois Zen-dô avait écrit sur l'*Amitâyurdhyânasûtra*. Mais Zen-dô (<sup>vi</sup><sup>e</sup> siècle) a fort bien pu se trouver en contact, soit, à Singanfou, avec des Nestoriens, soit, à Rozan, avec des représentants d'une secte qu'il y a quelque raison de regarder comme manichéenne. De toutes façons, c'est du côté de l'Asie centrale que l'auteur cherche l'origine de l'« Amidaïsme ».

Comme on voit, cette construction repose sur de simples possibilités. M. Lloyd, qui en a le sentiment, laisse la porte ouverte à une autre explication : aucune des deux doctrines n'aurait fait d'emprunt à l'autre, et c'est Dieu qui aurait amené Shinshuistes et Chrétiens, par des voies différentes, à reconnaître qu'il n'est qu'un Seigneur, un Sauveur de l'humanité (p. 5). Il appelle cette hypothèse une manière « plus généreuse d'envisager le problème ». C'est qu'à ses yeux, une seule chose importe, le fait même de l'existence, dans les deux milieux, de croyances communes que les missionnaires pourraient utiliser pour amener doucement les bouddhistes japonais au christianisme. L'histoire n'a donc qu'à s'effacer devant « les buts pratiques de la vie ». On excusera volontiers chez l'auteur une légère poussée de mysticisme qui ne l'a nullement empêché de faire œuvre sérieuse d'historien.

Mais les analogies signalées par M. Lloyd ont-elles bien la valeur qu'il leur attribue ? C'est une question que la critique ne saurait se dispenser d'examiner. Pour être entreprise avec succès, la confrontation des doctrines devrait être faite par un japonisant qui serait, en même temps, versé dans la connaissance des écritures bouddhiques et dans celle des écritures chrétiennes. Sans être, tant s'en faut, *at home* dans les trois domaines, on ne peut se défendre de l'impression que, dans bien des cas, les rapprochements n'ont pas de force démonstrative. Souvent, en effet, les passages shinshuistes sur lesquels M. L. s'appuie, ou sont authentiquement bouddhiques d'inspiration, ou ont



dans l'Inde leurs parallèles les plus prochains. Il suffira de donner quelques exemples.

M. Lloyd pense qu'il y a un écho significatif d'une expression de saint Paul dans cette phrase de Nishimoto : « Un homme ne devient, un vase pour le Shinshu que quand il a reçu la foi », un emploi du mot vase qui est courant dans les littératures religieuses de l'Inde. — Quand Shinran enseigne qu'en tout ce que nous faisons, nous devons diriger notre pensée vers Amida, il énonce une idée qui n'est pas seulement paulinienne, car on la trouve aussi dans la Bhagavad-gîtâ et dans de nombreux textes bouddhiques. — L'ardeur de dévotion et d'amour pour le dispensateur de toute grâce n'appartient nullement en propre aux sectateurs de Shinran. Des sentiments aussi fervents s'expriment dans des ouvrages bouddhiques pour lesquels l'hypothèse d'une influence chrétienne est bien invraisemblable : « Je me donne aux bouddhas et à leurs fils de tout mon cœur et tout entier. Prenez possession de moi, êtres excellents. Plein d'amour pour vous, je veux être désormais votre esclave ». — Le processus de la conversion est décrit dans le *Shoshinge* d'une manière qui est visiblement bouddhiste. Voir surtout p. 104 (§ 58), p. 107, sq.

D'autre part, il y a un abîme entre la doctrine du pouvoir souverain attribué au vœu d'Amitâbha et la conception chrétienne d'un salut assuré aux fidèles par le sacrifice d'un sauveur. Quelle est, en effet, la théorie shinshuiste du salut par la foi et par la grâce ? Amitâbha a fait un vœu, — le vœu originel, — c'est de ne pas arriver à l'illumination s'il y a un homme qui, croyant en lui, ayant le désir de naître dans la Terre fortunée et répétant dix fois en pensée le nom du dieu, ne naît pourtant pas dans cette Sukhâvati. Ce vœu a un « pouvoir suprême » parce que tout vœu est un contrat. Amitâbha a dit : Je n'obtiendrai pas la bodhi si, dans telle et telle condition, les hommes ne sont pas sauvés. Or, il a obtenu la bodhi. Donc, le vœu est efficace dans les conditions posées. Que, maintenant, les hommes aient foi dans l'efficacité du vœu, ils seront sauvés. L'œuvre d'Amitâbha, c'est d'avoir par un acte de sa pensée modifié les conditions d'existence des êtres vers lesquels il a dirigé son esprit. Grâce à lui, les hommes peuvent désormais atteindre la félicité suprême. Il est donc un sauveur, mais il n'est nullement un rédempteur. La doctrine la plus caractéristique du Shinshu n'est pas chrétienne ; elle est bouddhiste.

Quant à la question historique, celle des communications possibles ou probables entre le christianisme et le Shinshu ou ses précurseurs, le



plus sage est, pour le moment, de la laisser pendante. Il est bien inutile de raisonner autour d'un problème dont la solution peut, d'un jour à l'autre, sortir des documents exhumés de la cachette de Touen-Hoang.

Paul OLTRAMARE.

PAUL STENGEL. — **Opfergebraeuche der Griechen.** — Un vol. gr. 8°, II + 238 p. avec figures. — Teubner, Leipzig-Berlin, 1910.

Sous ce titre, P. Stengel a eu l'heureuse idée de réunir en les mettant au point ou en les refondant la plupart des articles qu'il a consacrés à l'étude du rituel des sacrifices en Grèce. Ce n'est pas le sens profond du sacrifice qu'il recherche, comme l'ont fait Robertson Smith et M. Frazer; c'est à préciser autant que possible les variétés de sacrifices et leurs phases respectives, la valeur des termes liturgiques et leurs applications qu'il s'attache, avec toute la minutie qui a fait de ses *Kultusaltertümer* un ouvrage classique. Comme c'est la Grèce sans doute qui nous a laissé le plus de faits et de textes intéressant les sacrifices, il était particulièrement important d'en préciser le sens; ce recueil est donc un très utile complément aux *Kultusaltertümer*; mais la lecture n'en est guère facile. Aussi nous a-t-il semblé que ce serait rendre service que d'indiquer succinctement le contenu de chaque mémoire<sup>1</sup>.

I. Sens de quelques expressions rituelles chez Homère. 1. Sur cinq emplois de ἱερόν, dans trois on ne peut traduire « bête de sacrifice », mais « bête à égorger ». — 2. Πρωτογόνος ne signifie pas « premier né », mais « nouveau-né ». — 3. Τελέεσσα ἑκατόμβη n'est pas une « hécatombe parfaite », mais une hécatombe « d'animaux formés ». — 4. Ἀποσπένδειν doit s'entendre « verser la libation entière ». — 5. Θύειν n'a pas encore passé du sens primitif de « brûler » au sens général de « sacrifier »; le βωμὸς θυήεις est l'autel pour les offrandes qu'on consume; les Θυοσχόαι ceux qui procèdent à cette opération. Homère ne connaît ni la myrrhe ni l'encens.

II. Malgré la similitude des mots, il faut distinguer θυγάι de

1) M. S. n'a compris dans ce recueil aucune étude postérieure à 1909. Ainsi on n'y trouvera pas son intéressant article *Ephagia* de l'*Archiv f. Religwiss.* de 1910.



θολήματα; le premier terme désigne l'offrande en général, le second, composé du mot ἄλμη, un gâteau de farine.

III. Les lexicographes anciens distinguent θύειν du moyen θύεσθαι; le premier terme désignerait le sacrifice simple, le second le sacrifice avec extispicine. M. S. groupe une série d'exemples qui infirment cette définition et qui lui permettent d'arriver à celle-ci : θύειν c'est sacrifier pour honorer le dieu, θύεσθαι pour en obtenir une faveur.

IV. Les εὔλα qu'on répand en prémices avant le sacrifice sont des grains d'orge salés. Ce rite n'a rien de cathartique à l'origine. Sa signification s'est longtemps conservée telle qu'on la trouve chez Homère. Si l'on veut qu'un dieu vienne assister à un sacrifice ou à une simple prière, il faut lui offrir « le pain et le sel ». Ainsi Pénélope apporte une corbeille d'εὐλόχματα quand elle va prier Athéna pour Télémaque; à la fin de sa prière elle les répand et ce n'est qu'alors qu'elle entonne l'εὐλόγητι qui fera descendre la déesse; il faut que celle-ci trouve les prémices de l'hospitalité pour être propice. (Cette explication est de moi; l'opinion de M. S. est résumée à la fin de V.)

V. Quand on compare le sacrifice tel que le décrit Homère avec celui des temps postérieurs, on constate bien des différences. Chez Homère, on se lave les mains, invoque le dieu, répand l'orge; on enlève à la victime les poils du front et on l'assomme. Les femmes présentes entonnent l'*ololugmos*; de la victime on fait deux parts: morceaux choisis de chair, graisse et os sont consacrés au dieu en versant dessus des libations; le reste est cuit pour les assistants. Plus tard, on trouve bien des adjonctions. Ceux qui sacrifient portent des couronnes ainsi que la victime; un feu d'encens brûle sur l'autel une sorte de torche (ἄλκις ou ἄλκιον) plongée dans la χέρνυψ asperge à la fois d'eau et de feu sacrés les assistants, la victime et l'autel; victime et autel sont ensuite saupoudrés de grains d'orge; le héraut lance son τίς τῆδε auquel les assistants répondent πολλὰ καὶ καχθαί; la victime immolée, on arrose l'autel de son sang.

Quelle est la signification de ces adjonctions? La couronne est le signe de la pureté du porteur; le feu permanent sur l'autel, l'aspersion avec le feu et l'eau, peut-être aussi la question du héraut (et le jeu de flûte ajouté plus tard) doivent être destinés à détourner les mauvais esprits. Quant à l'aspersion de l'autel avec le sang, elle remonte aux vieux cultes chthoniens et M. S. en prend occasion pour retracer l'évolution du sacrifice du sang. Du temps d'Homère à celui d'Eschyle domine l'idée qu'il



faut verser le sang dans un trou fait en terre pour susciter ou apaiser Gê (et son parèdre primordial Hélios) et les morts qui peuplent son royaume et tout son cortège, divinités vengeresses, vrais vampires comme Hékate, les Érinyes, prophètes qui sont d'anciens dieux chthoniens comme Trophonios ou Amphiaraos. Mais, bientôt, parmi ce cortège, s'élèvent au premier plan deux divinités qui, par l'œuvre d'Eleusis, vont comme dissimuler aux regards l'antique Gê. Chacune des deux absorbe une moitié des attributs de la *Terra Mater* : Déméter toute la fécondité végétale et animale telle qu'elle se manifeste sur la terre qu'elle couvre de moissons, Perséphone la période souterraine de la vie des épis et tout ce qui vit sous terre, les morts avant tout. Avec le développement du culte de ces déesses, le sacrifice du sang fait place à celui des animaux qui peuvent servir de symbole à la fécondité, truies pleines ou vaches grosses, toujours noires quand il s'agit de Perséphone; ce sont aussi les gâteaux de miel qu'on a offerts de tout temps aux serpents sacrés; jusque dans les serments où Gê apparaît toujours, le vin, grâce à sa couleur semblable, remplace le sang. L'aspersion de l'autel par le sang serait une survivance du culte de Gê; de même, l'effusion des grains d'orge dont on n'aurait plus compris le sens dès l'époque homérique. L'un conviendrait à la Terre comme mère de tout le règne animal, l'autre comme mère de tout le règne végétal.

VI. *Χέρνιψ* désigne déjà chez Homère l'offrande liquide, la libation, qu'on offre souvent avec les *οὐλοχύται*. L'eau était parfois spéciale, ainsi celle de la source des Muses à Delphes. Ulysse en Cimmérie et Œdipe à Colone doivent faire successivement trois libations d'hydromel, de vin et d'eau. Comme on donne à boire surtout aux chthoniens, on doit abreuver les morts. C'est sans doute pour cela qu'on dresse des *λουτήρια* sur les tombes; collectivement l'abreuvement des morts paraît s'être fait à Eleusis où, au dernier jour des Mystères, on dresse vers l'Orient et l'Occident, avec des paroles mystiques, les deux récipients d'argile dits *πλημοχόαι*; à Athènes, les *Χύτροι* et, surtout, les *Ἰδροφορία* qui leur font suite, ont apparemment même signification.

VII. Dans le sacrifice de Nestor le verbe *κατάρχεσθαι* semble s'appliquer aux trois opérations rituelles énumérées: l'aspersion avec l'eau lustrale, celle avec les grains d'orge, la coupe des poils du front de la victime. Le héros opère le premier, c'est *προκατάρχεσθαι*; les assistants suivent son exemple. Comme des trois opérations, ils ne peuvent procéder qu'à celles du *χέρνιψ* et des *οὐλαί*, ce ne sont qu'à celles-ci que s'applique



proprement *κατάρχεσθαι*. Quant à *ἐνάρχεσθαι* qu'on trouve généralement joint à *τὸ κανοῦν*, il désigne la consécration de la corbeille en y mettant les *κύλαι*.

VIII. Sur la libation chez Homère et l'expression *ἐπάρξασθαι δεπάεσσιν*, vider le contenu du vase où l'on mêle le vin. La libation a pour but d'attirer le dieu.

IX. Sur l'offrande de mets chez Homère. Le sacrifice d'actions de grâces lui est inconnu ; l'offrande chez lui a toujours pour but ou d'apaiser la divinité ou d'en obtenir quelque faveur. Ce n'est que plus tard que s'introduit la coutume de brûler en l'honneur des dieux une portion de l'animal qu'on s'apprête à manger. Elle apparaît dans l'épisode d'Eumée.

X. *Παλύνει*, chez Homère, désigne toute espèce de gâteau de farine, même des boulettes de viande enroulées dans une pâte ; *πελανός*, qui appartient à la même racine (c'est aussi celle de *puls*, *polenta*) s'applique à un gâteau spécial consacré aux dieux tandis que les *πέμματα* et *πόπανα* sont consommés par les prêtres. Le *πελανός* mélangé de miel et plus ou moins solide, est destiné surtout aux divinités chthoniennes. Plus tard, une pièce de monnaie de même nom se trouve offerte par les fidèles aux *Asklépieia*.

XI. Même avant que fût connue l'extispicine on prêtait aux *σπλάγχχων* une valeur particulière. C'est dans les entrailles que se manifeste surtout la force sacrée de la victime ; aussi jouent-elles le principal rôle dans les *ὄρκια*, sacrifices garants du serment. Parfois, l'on voit que ceux qui prêtent serment ont le pied posé sur les *τόμια* ; ce sont les *genitalia* de la victime, parce que c'est là surtout qu'est censée se concentrer la force mâle et c'est ce qui explique qu'aux grands sacrifices il faut que les bêtes soient mâles et non castrées. Le terme de *ἐνδορα* paraît désigner les entrailles plus la tête et les pieds ; enlevées au préalable à la victime, on les brûle à l'intérieur du temple.

XII. Le terme de *σφάγις*, *σφάζειν*, s'applique seulement aux victimes que les fidèles ne mangent pas en en donnant part aux dieux, à celles qui sont entièrement brûlées après égorgement. Ces holocaustes ne s'offrent qu'aux dieux chthoniens et infernaux, aux héros et aux morts, quand il s'agit de serment ou de purification ou encore dans le sacrifice avant la bataille. Les *σφάγις* sont dits aussi *ἱερά* ; car c'est sur eux qu'opère l'hiéroskopie. Celle-ci ne s'adresse qu'au foie, à la bile et à la vessie ; le reste de la victime est abandonné ou brûlé ; mais elle a été au



préalable vidée de son sang. Le sang qui pénètre dans la terre est la nourriture des dieux souterrains comme la fumée qui monte au ciel est celle des dieux ouraniens.

XIII. Pour que rien du sang ne se perde, ces victimes sont frappées, la tête pendant à terre, d'un profond coup de couteau à la gorge : c'est ce qu'on appelle ἐντέμνειν.

XIV. Aux *Eleusinia* régulièrement (*IG.*, II, 467-70) et à des fêtes extraordinaires comme l'institution des *Héphaistia* (II, 2, 35 *b*) on voit les inscriptions athéniennes mentionner parmi les titres d'honneur des éphèbes ἤρχοντο δὲ καὶ τοῖς βοῦς τῇ θυσίᾳ. Que signifie αἵρεσθαι τοῖς βοῦς? Les uns ont cru que les éphèbes domptaient le taureau et le maintenaient devant le sacrificateur; les autres qu'ils le soulevaient et le traînaient sur la rampe de la *prothysis*. L'interprétation de M. S. se rattache à celle-ci; mais il croit qu'αἵρεσθαι s'applique proprement au fait qu'après avoir soulevé la victime assommée d'un coup de hache, ils la tiennent au-dessus de l'autel pendant que le sang s'écoule de la gorge ouverte. Mais ne faudrait-il pas tenir meilleur compte des textes et des monuments qui ont perpétué le souvenir de taurophores, moschophores ou kriophores?

XV. M. S. revient sur la définition d'αἵρεσθαι et d'autres termes du rituel sacrificiel. Quand le βουτύπος a jeté le taureau à terre d'un coup de hache dans la nuque ou lui tourne en l'air tête et gorge (ἀνερύειν) et tranche la carotide (σφαττεῖν); quand le coup a pour but non de percer, mais de détacher la tête ou un autre membre c'est τέμνειν, ἐντέμνειν; quand le cou a été entièrement détaché, on dit λαμβανόμειν; ce n'est que dans les rites chthoniens que la tête de la victime est dirigée vers la terre (καταστρέφειν) où un trou (βόθρος) a été creusé pour recevoir le sang.

XVI. Esquisse de l'évolution qui a amené le culte des morts à différer de plus en plus d'avec celui des divinités chthoniennes. A l'origine il était comme le leur essentiellement apotropaïque. Les victimes ne sont pas offertes dans une idée de communion qui porte les fidèles à en prendre leur part; il s'agit de donner à l'habitant ou au maître des sombres séjours assez de nourriture pour qu'il ne vienne pas en réclamer. Cette idée ne cesse de dominer les rites funéraires qu'au temps de Solon; on se borne désormais à donner à boire au mort en versant de l'eau dans l'amphore perforée placée au pied de sa tombe; c'est la libation qui devient de plus en plus symbolique; si on lui offre un aliment c'est



du vin, de l'huile, de l'hydromel ou une pâte mélangée de miel; si on lui sacrifie un animal, c'est un coq, une brebis ou un porc; ces offrandes végétales et animales seraient de nature également cathartique; car le cadavre reste une souillure s'il n'est plus un danger. Le culte chthonien, lui, n'aurait guère évolué; on devrait donc y retrouver le culte des morts sous sa plus ancienne forme. Pourtant, comment expliquer ainsi que les victimes offertes aux dieux chthoniens sont des chevaux, ânes et chiens, animaux dont les hommes ne mangent point ou encore des victimes humaines? Pour celles-ci, seules, on sait qu'à l'époque homérique le sacrifice sur la tombe était encore connu. Pourtant, l'exemple de Polyxène, immolée sur le bûcher d'Achille ainsi que le fait d'ossements humains trouvés parmi ceux qui entourent des tombes mycéniennes peuvent s'expliquer par l'idée d'envoyer ainsi une femme ou des serviteurs rejoindre leur maître sous terre. Quelques restes de chien et de cheval recueillis dans les tombes à Nauplie et Vaphio comme les 4 chevaux et les 2 chiens qu'Achille brûla sur le bûcher de Patrocle peuvent aussi avoir été les compagnons favoris du mort. Parmi les ossements d'animaux, on n'a guère reconnu que ceux de bœufs, moutons, chèvres et sangliers; il semble donc y avoir là dès l'abord une différence fondamentale entre le culte chthonien et le culte funéraire: on sacrifie aux morts les animaux dont se nourrissent les vivants; aux dieux infernaux ceux dont ils se garderaient de manger. (On doit se demander, d'ailleurs, si l'idée d'impureté qui n'a pas cessé de s'attacher à la chair du cheval, de l'âne et du chien n'est pas la conséquence plutôt que la cause de leur consécration séculaire aux dieux souterrains.)

XVII. Parmi ces dieux chthoniens, il faut compter les Vents, car on voit qu'on leur offre comme à ceux-ci des victimes humaines, un âne, un coq, une brebis noire ou des gâteaux et qu'on verse le sang de ces victimes dans des *bothroi*, fosses creusées en terre, parfois la nuit. Ce fait, qui ne laisse pas de surprendre d'abord, s'explique aisément. Partout, et surtout dans un pays montagneux et maritime comme la Grèce, les vents semblent descendre des sommets ou bondir sur les vagues; on leur assigne des grottes ou des îles pour repaires et la puissance de leur souffle les fait concevoir comme des êtres titaniques, ou parfois comme des coursiers à la façon de Poseidon ou, puisqu'ils volent à travers les airs, comme des oiseaux funestes, dont le vol soulève les tempêtes sur terre et sur mer; c'est ainsi que les Θέλλαι sont déjà appelées par Homère Ἄρπυιαι, les Harpyes, proche-parentes des Erinyes. D'autre part, les vents ne sont pas moins que la pluie liés à la croissance des pro-



duits de la terre ; depuis les débuts de l'agriculture comme de la navigation, on a dû s'inquiéter d'attirer ou de détourner les vents. De là, le caractère magique qui s'attache à leur culte ; or, on sait l'étroite parenté qui unit les rites magiques aux rites chthoniens, tous deux étant propitiatoires et cathartiques.

XVIII. Pour expliquer le surnom de *κλυτόπωλος* qu'Hadès reçoit déjà dans l'Iliade, S. jette un coup d'œil sur les sacrifices de chevaux en Grèce ; c'est toujours aux divinités chthoniennes ou aux morts qu'on les offre. A propos du cheval des stèles funéraires, il aurait dû insister sur leur origine ; ils semblent venir de Thrace, pays du héros cavalier, du chasseur sauvage et des vents conçus comme des coursiers.

XIX. S. cherche (en vain, il me semble) à prouver qu'il n'y a pas eu à Athènes de fête particulière intitulée *Νεκύσια* ; c'est le nom générique des fêtes des morts.

XX. Note sur le sacrifice d'un coq aux dieux égyptiens à Athènes.

XXI. Sur la distinction, dans les sacrifices, de *ἱερώσυνα*, la part de la victime donnée au prêtre, et *θεομορία*, la part destinée au dieu.

XXII. Critique de la tradition qui veut que la langue des victimes ait été offerte à Hermès ; elle rentre généralement dans la part du prêtre.

XXIII. Ce qu'on offrait à Hermès c'est, à la fin des repas, une liqueur appelée *ἐρμῆς* d'après cet usage. S. discute à ce propos le passage où Théophraste indique que les libations se sont succédé dans cet ordre : eau, miel, huile, vin. Les libations de vin paraissent, en effet, postérieures à l'époque homérique et elles ne sont pas admises pour les vieux cultes à caractère naturaliste : Hélios, Séléné, Mnemosyné, les Muses, Hécate, Pan, Priape, etc. ; le vin est même prohibé formellement pour Zeus Hypatos à Athènes, Zeus Sosipolos à Olympie, le *μελίχρατον*, mélange de miel et de lait, est la libation la plus usitée pour les divinités chthoniennes ; d'Hadès elle a passé aux ombres qui peuplent son royaume.

XXIV. Réunion de textes sur la couleur des victimes : en général noire pour les divinités de la terre, blanche pour celles du ciel.

XXV. Pour le sexe des victimes, la répartition n'est pas aussi nette ; Athéna est la seule déesse qui n'agrée que des animaux femelles ; de même on ne voit guère selon quel principe certaines victimes devaient être castrées, d'autres entières.

XXVI. Le poisson n'est guère offert qu'à Poséidon, le gibier à Artémis.

XXVII. Critique des textes relatifs aux *Bouphonia* et des explications qui en ont été données en Allemagne ; M. S. ignore celle de Frazer



comme celle de M. Glotz ; d'après lui, le culte de Zeus Polieus aurait été d'abord non sanglant ; une fois, par mégarde un prêtre arrosa son autel du sang d'un taureau ; il s'enfuit abandonnant la hache qui fut condamnée comme coupable.

XXVIII. Discussion de la thèse de Roscher sur le βούς ἑβδόμος. Il faut en retenir surtout que l'ordre dans lequel sont énumérées les victimes offertes ainsi en effigie (mouton, cochon, chèvre, poule, bœuf, oie) n'est pas celui d'une valeur croissante, mais qu'il va de l'offrande le moins à l'offrande le plus rare.

On voit tout l'intérêt que ce recueil présente tant pour l'étude des rites grecs que pour l'histoire générale des religions.

A. J.-REINACH.

H. NETZER. — **L'introduction de la Messe romaine en France sous les Carolingiens.** — Alphonse Picard, Paris, 1910, 7 fr. 50.

Beau sujet, piètre livre. Ce n'est pas que l'auteur ait plaint sa peine. Mais il ignore tout d'une méthode précise : l'information est lacuneuse, les descriptions inexactes, les interprétations erronées, les publications fautives.

M. Netzer ignore jusqu'à l'*Iter Italicum* d'Ebner et traite de la messe aux ix<sup>e</sup> et x<sup>e</sup> siècles sans se référer une fois aux trente-sept *Ordines missae* édités par Martène (*de antiquis Ecclesiae ritibus*, éd. de Venise, 1783, t. I, p. 166 sqq.) alors que la plupart des formules qu'il donne comme spéciales aux sacramentaires français se retrouvent, par exemple, dans la « Messe d'Illyric »<sup>1</sup>. Il y a là, en maint endroit, des rubriques aussi détaillées que dans la messe pascalle du Sacramentaire de Saint-Vast dont on fait si grand état, sans soupçonner, je le crains, qu'elle est tout entière imprimée dans Martène (t. I, p. 202, col. 2) et dans la Patrologie latine avec les notes d'Hugues Ménard, sous ce titre : *vetus missa ex codice Ratoldi, abbatis corbeiensis, dominica in die sancto paschae*, en appendice au sacramentaire grégorien (*P. L.*, t. 78, col. 239 sqq.)<sup>2</sup>. Mais, quoiqu'il en fasse mention dans sa bibliographie,

1) Cf. par exemple Netzer, p. 230, et Martène, t. I, p. 183.

2) L'édition du Sacramentaire grégorien de la Patrologie latine est en effet la reproduction de celle qui avait été donnée par Hugues Ménard en 1642 à Paris.



M. Netzer n'a guère plus pratiqué *P. L.* 78 que Martène ou Ebner, puisqu'il donne pour inédites (p. 278) les prières pour le sacre de la Reine, par exemple, qui se lisent dans ce volume (col. 260) après les prières pour le sacre du Roi.

M. Netzer écrit avec intrépidité (p. 240) : « Quant aux paroles consécatoires, elles étaient intangibles. Aussi se lisent-elles dans tous les manuscrits sans qu'on puisse y relever la moindre divergence ou la moindre inversion ». Notons d'abord que rien dans l'écriture ne distingue le récit de l'institution de son contexte, et ne donne à penser qu'il soit plus particulièrement intangible que les autres parties du Canon. De plus, a) Le Sacramentaire de Paris (*Paris. lat.* 2294) porte, pour le pain, *Hoc est corpus meum, sans enim*. Le texte étant détruit après les mots *item tibi.., discipulis suis*, nous ne savons pas quelle formule il offrait pour la coupe.

b) Le Sacramentaire d'Amiens (*Paris. lat.* 9432) a sur grattage, d'une écriture très serrée qui atteste qu'on a remplacé un texte plus court par un texte plus long : *accipite et manducate ex hoc omnes, hoc est enim corpus meum. simili modo posteaquam cenatum est accipiens et hunc*.

c) Le Sacramentaire de Saint-Amand (*Paris. latin* 2291) a les mots *pro uobis et* en surcharge, et d'une autre main dans la formule de la coupe<sup>1</sup>.

Que ces variantes soient accidentelles, et en tout cas, de minime importance, il se peut : du moins ne permettent-elles pas qu'on donne pour absolument invariables les paroles de l'institution.

M. Netzer écrit (p. 241) : « On trouve dans certains sacramentaires le *memento* des vivants après la consécration. » Nous aimerions à savoir lesquels ; car dans tous ceux auxquels il se réfère, le *memento* des vivants est à sa place ordinaire entre le *Te igitur* et le *Communicantes*<sup>2</sup>. Il y aurait pareillement à critiquer la façon dont on décrit, dans la messe pascalle de Saint-Vast, les cérémonies qui suivent la bénédic-

1) Dans la formule de la coupe, le Sacramentaire de Saint-Rémy (*Paris. lat.* 1238) porte non pas *ex eo*, mais *ex hoc* ; il semble toutefois que ce soit par lapsus (influence du *manducate ex hoc*) car le mot est pointé et corrigé en *eo* de la même encre et de la même main.

2) C'est par erreur que M. Netzer écrit (p. 238) que dans le Sacramentaire de Saint-Symphorien (*Paris, lat.* 10501) le *Memento mei* vient après le *Supplices te* ; il est au contraire intercalé entre le *Te igitur* et le *Memento* des vivants lequel commence ainsi : *Memento etiam*.



tion épiscopale (f° 148); dont on interprète dans le même texte la rubrique sur la communion (f° 148 v°, et non 14); ou encore dont on parle, p. 103 et 230 de l'introduction des prières d'offertoire dans les sacramentaires français. — On donne (p. 215-216) une idée fausse de la traduction latine du *Gloria in excelsis* en ne reproduisant pas la disposition du texte telle qu'on la décrit p. 213; car cette disposition explique très suffisamment que le latin mentionne l'article :

*gratias agimus tibi propter art. magnam tuam gloriam*  
*eucharistumen sy dia tin megalin su doxam*

P. 242 les fidèles doivent non pas entendre, mais dire (*dicant*) le *Pater* à genoux. Le détail est intéressant parce qu'il marque la survivance de la coutume gallicane. P. 244, ce n'est pas le chœur, mais le chantre (*cantor*) qui entonne l'*Agnus dei*.

Enfin déjà édité ou encore inédit, il n'est jamais superflu de transcrire un texte correctement. Sur ce point les erreurs de M. Netzer sont innombrables : l'*erratum* établi ci-dessous pour quelques pages donnera peut-être au lecteur une idée de sa négligence :

p. 110, l. 26 on a raison de lire *antiquam*; mais le texte porte *antequam*.

l. 31 lire *expelluntur et foras*.

l. 35 lire *dicat HANC orationem*.

p. 111, l. 23 lire f° 14 v°.

p. 112, l. 1 lire *domno*.

l. 8 lire *indigentibus PASTORES*.

l. 15 le texte porte *episcopali immunes sumus*.

l. 21 le texte porte *regi*.

p. 210, l. 33 *Hoc* dans le ms. suit la rubrique *interim quoque* (Netzer, p. 211, l. 25) et désigne non pas le Psaume, comme on pourrait le croire ici, mais le baiser.

p. 211, l. 22 le ms. porte *incedant*.

l. 36-37 le ms. porte *altaris cornua*.

p. 230, l. 15 effacer *et* devant *resurrectionis*.

l. 19 *proficiat*, ajouter *ad honorem, nobis autem*.

l. 22 au lieu de *offert*, lire *profert*.

l. 28 *aeterna*, ajouter *per*.

p. 231, l. 1-2 lire *mereantur*.

l. 6 au lieu de *peccatis meis*, lire *meis peccatis*.

l. 8 lire *custodias*.



p. 232, l. 11 lire f° 91 v° col. 2.

l. 14 lire *hostiam* et non *orationem*.

l. 19 lire *benedictus* ET *henedicis*.

p. 235, l. 5 lire *repellas, aspicias*.

l. 7 lire *disiungor*.

l. 17 à la fin ajouter *per*.

l. 23, suit cette rubrique : *Postea osculet altare et dicat Te igitur* (Netzer, p. 206 n. 3).

p. 241, l. 32 lire *praeueniat* SIBI.

p. 242, l. 26 lire *accolitus* VERO.

l. 29 lire *uiuorum et mortuorum* (supprimer *ac mulierum* qui n'est pas dans le texte (f° 147 v°).

p. 243, l. 28 lire *benedictionem* et non *orationem* (*ibid.*).

p. 244, l. 30 après *suscipias nos* ajouter : INVICEM IN DILECTIONE, et continuer *in osculo*.

l. 31 lire *manet* et *pacificatio*.

p. 249, l. 4 lire *PERceptam*, et non *susceptam*.

l. 6 lire *fiat* NOBIS.

l. 15 lire *uitiorum* et non *uitiosum*.

On voit combien il serait imprudent d'emprunter à cet ouvrage la citation du moindre texte. Et dès lors qu'en reste-t-il ?

Il y a toujours un beau livre à écrire sur les adaptations françaises du Sacramentaire grégorien.

LOUIS CANET.

F. PICAUVET. — **Roscelin philosophe et théologien d'après la légende et d'après l'histoire.** *Sa place dans l'histoire générale et comparée des philosophies médiévales.* — Paris, F. Alcan, 1911, 1 vol. in-8 de xv-151 p.

Sur l'énigmatique Roscelin M. Picavet publiait, il y a seize ans, une étude qui redressait l'histoire de ce père du nominalisme. Elle étonnait grandement et ceux qui le jugent avec Du Boulay et ceux qui le jugent avec Cousin. Pour l'un et l'autre Roscelin est tout le nominalisme, qualités et défauts, fortune et revers. Et de point de vue différents, l'un et l'autre font de lui un personnage plus grand que nature, Christ ou Antechrist de la scolastique. Du Boulay voit en Roscelin un hérétique condamné au concile de Soissons, chassé d'Angleterre où il a discuté



avec les maîtres et les a scandalisés ; il tourmente saint Anselme, il fomenté des troubles contre la foi ; rentré en France, il est chassé de partout comme hérétique. Enfin il se tourne vers Dieu, mène une vie sainte en Aquitaine et y meurt.

Avec Cousin la légende prend un tour romantique. Roscelin, transformé, de par la volonté des éclectiques, en chef de l'école sensualiste, s'oppose à saint Anselme tête de l'école théologique. Il est Occam, il est Gassendi, il est Condillac, il a inventé le nominalisme, il l'a appliqué à la théologie, a jeté bas le dogme fondamental de la Trinité, dit à l'Église : « Tu n'es qu'un nom... ». Il a toute sa vie combattu, souffert, a été sans cesse condamné, ne s'est jamais soumis...

Rousselot exagère encore ce caractère quasi-byronien de Roscelin ; Hauréau ne renonce pas entièrement à la légende ; elle le séduit parce qu'elle fait du vieux scolastique un martyr du rationalisme.

Or, M. Picavet ramène l'homme et l'œuvre à leurs proportions historiques, sans plus, et il montre bien que toute la légende ne fait qu'interpréter une accusation portée contre Roscelin par quelques-uns de ses contemporains. C'est l'hérétique, réel ou supposé, qu'on a déguisé en héros de roman ou en épouvantail édifiant, parce que son hérésie était neuve et terrible. Jean, moine du Bec, informe Anselme d'une question soulevée par le maître en théologie Roscelin de Compiègne : « Si tres personæ sunt una tantum res, et non sunt tres res per se, sicut tres angeli aut tres animæ, ita tamen ut voluntate et potentia omnino sint idem, ergo pater et spiritus sanctus cum filio incarnatus est... » Trithéisme ! répond saint Anselme, et, par l'intermédiaire de Foulques, évêque de Beauvais, il dénonce Roscelin au concile de Soissons de 1092. Trithéisme d'ailleurs purement accidentel, dira en substance le grand abbé du Bec dans le *Liber de fide Trinitatis et de Incarnatione Verbi* adressé à Urbain II ; Roscelin a abjuré cette nouveauté à Soissons, et le concile n'a pas eu à le condamner. D'hérésie nominaliste il n'est pas question chez saint Anselme. Mais Abélard a la partie trop belle pour ne pas accuser son ancien maître de dialectique hétérodoxe : le nominalisme mène en droite ligne au trithéisme, affirmera le *De unitate et Trinitate divina* (publié par Stölzle) et dans deux lettres écrites avec une rare puissance de haine, Abélard dénonce Roscelin à l'évêque de Paris et à l'abbé de Saint-Martin de Tours.

Roscelin n'entend aucunement faire figure d'hérésiarque et ne s'attarde pas au choix des moyens de controverse : non seulement celui que le xix<sup>e</sup> siècle a donné pour un « grand révolté proteste de la plus scru-



puleuse orthodoxie, mais il rappelle à Abélard ses propres écarts de doctrine et même les faits les moins glorieux de sa vie privée. Ce conflit d'idées tombe vite à la rixe de pédants.

Hauréau a voulu porter au débat le texte intitulé : *Sententia de universalibus secundum magistrum R.* (*Notices et extraits*, 1882, V, 224) et y montrer un exposé des doctrines de Roscelin par un de ses disciples ; pure conjecture ; ce texte a bien quelques formules assez voisines de celles de la lettre Schmeller, mais il admet la valeur au moins idéale des universaux, et dès lors un certain conceptualisme (De Wulf, *Philos. scol.*, p. 171, n. 2).

La lettre à Abélard est le document majeur pour la connaissance de la pensée de Roscelin. Resterait peut-être à savoir si c'est là l'exposé d'une doctrine constante ou d'un moment de l'évolution d'une doctrine, si cette lettre renferme une thèse ou une abjuration... Telle qu'elle est, elle nous montre le *chorega nominalistarum* sous un aspect très différent de celui de la légende. Pas un mot qui permette de croire qu'il transporte le nominalisme en théologie ; nulle part — conviction ou prudence — il n'appelle la Trinité un « *flatus vocis* » ni ne laisse penser qu'il ait pu l'ainsi appeler. Surtout préoccupé de la Trinité et de l'Incarnation, il oppose à l'*unité de solitude* d'Abélard l'*unité de ressemblance et d'égalité*. Surtout son originalité réside dans l'emploi — conscient ou non — qu'il fait du principe de perfection dans son analyse des deux mystères fondamentaux. Pour maintenir d'accord la Trinité des noms et l'unité divines, la Trinité des hypostases et l'incarnation exclusive du Fils, il use visiblement des catégories plotiniennes — et par là se rattache à ce grand mouvement néo-platonicien qui soutient toute une part de la spéculation méditerranéenne, arabe, juive, byzantine, en ce même temps du moyen-âge, et dont M. Picavet s'est attaché à montrer les caractères et l'influence dans son *Esquisse*. Bien que le chanoine de Compiègne ait pris les règles nominatives de sa pensée aux catégories aristotéliciennes, il construit sa théologie en dehors de la logique classique de l'identité et de la contradiction — et c'est ce désaccord — visible, sans conteste, — qui maintient dans la dialectique roscelinienne une équivoque dont s'indignèrent peu loyalement certains de ses contemporains et dont la légende fit son profit.

Nous ne pouvons que lui en reconnaître quelque originalité dans l'histoire de la philosophie médiévale.

L'homme (dont M. Picavet retrace la vie authentique) est chez Roscelin d'espèce assez banale, sans rien de trop grand ni de trop petit,



cédant ou résistant selon l'opportunité. Le moraliste est un pur augustinien. En discipline, il est de l'école grégorienne : il attaque les fils et héritiers de prêtres, et par dessus eux le mariage des clercs. Sa censure de Robert d'Arbrissel ne tient aucun compte de l'œuvre sociale de premier ordre tentée, sinon accomplie, par le grand ascète de Fontevrault.

Mais l'histoire de sa pensée philosophique et théologique, étayée ici d'une documentation complète et minutieuse, nous intéresse par la direction qu'elle révèle : du dilemme que dénonce le moine Jean à la lettre à Abélard, il y a une réelle orientation dans le sens du principe plotinien ; elle annonce les âges de la synthèse scolastique où Aristote lui-même devra se ranger sous la discipline du maître de Porphyre.

P. A.

---

F. DE BOJANI. — **Innocent XI. Sa correspondance avec ses nonces.** — Rome, Desclée et C<sup>ie</sup>, éditeurs pontificaux, 1910, 2 forts vol. gr. in-8°, vi-712 et 602 pp.

M. de Bojani se propose de publier toute la correspondance du Pape Innocent XI, autrement dit de ses ministres, avec les Nonces qui le représentaient auprès des différentes cours de l'Europe. Il en avait à Venise, à Turin, à Florence, à Naples ; à Vienne, à Varsovie ; à Cologne, à Nimègue ; à Bruxelles, à Paris, à Lucerne ; à Lisbonne, à Madrid. C'est donc tout le mouvement de la vie catholique en Europe en sa variété, que de pareilles correspondances nous étalent, du point de vue romain. On sent l'intérêt d'un tel ensemble de documents, surtout quand il s'agit d'un Pape aussi agissant qu'Innocent XI, et qui régna treize ans (1676-1689) dans une époque du xvii<sup>e</sup> siècle assez féconde en événements.

Les deux volumes que M. de B. nous donne ne comprennent que les trois premières années du pontificat. Le premier a trait aux « affaires politiques », le second aux « affaires ecclésiastiques. » Division fort contestable, cela est sûr, et qui donne lieu, dans la distribution des matières, à des lacunes apparentes, à des doubles emplois, ou à des rangements un peu inattendus. Reconnaissons aussi que les notes utiles, — je veux dire celles qui résumeraient au bas des pages les circonstances ou les précédents d'une négociation, et les indications biographiques, — sont trop rares. Ajoutons, enfin, que les noms propres sont parfois estro-



piés... Mais que celui-là jette la première pierre à M. de Bojani qui ignore la longueur laborieuse d'une publication de documents diplomatiques, et les difficultés d'y mettre un ordre satisfaisant tout ensemble à la chronologie logique et à la clarté pratique. Dans des entreprises de ce genre, qui veut trop bien faire ne fait rien. Ne chicanons pas les travailleurs de bonne volonté qui aboutissent, et nous apportent, même en médiocre état, des documents précieux.

C'est le second volume de M. de B. qui intéresse surtout l'histoire proprement religieuse. Dès le premier chapitre, nous trouvons quelques renseignements à relever sur les dispositions des princes allemands vers 1680 à l'égard du Catholicisme romain. Puis, de nombreux renseignements sur l'agitation théologique et les tendances jansénistes de cette université de Louvain, foyer incandescent d'idées. Il semble bien, à travers les contradictions, les réticences, les hésitations de la correspondance résumée par M. de B., qu'Innocent XI soit favorable aux tendances des théologiens de Louvain (voir p. 47-48, une lettre du 20 août 1679, du cardinal Cibo au nonce Mellini, mais que M. de Bojani croirait être de la main même du Pape). En Savoie, point de matières polémiques : il n'y a presque pas de jansénistes. En Hollande, en Moscovie, en Danemark, ce n'est pas non plus de démêlés catholiques qu'il peut s'agir, mais de la liberté des catholiques sous des gouvernements hérétiques ou schismatiques. C'est le nonce de Cologne qui informe le Saint-Siège des choses danoises, et c'est par l'Espagne que le Saint-Siège essaie d'agir en Danemark. C'est le nonce de Varsovie qui s'occupe des Russes. — En Portugal, les questions perpétuellement à l'ordre du jour sont celles des « judaïsants », des Juifs convertis, des Juifs à convertir, et des procédures de l'Inquisition. Les Juifs et les judaïsants se plaignent ; le gouvernement qui a besoin de leur concours financier se plaint ; l'Inquisition proteste et se défend. Le Saint-Siège, pour se faire une idée juste de toutes ces difficultés, et pour aussi, sans doute, essayer de les éteindre par quelque expédient conciliateur, veut avoir communication des procès du Saint-Office. Il se heurte à des résistances diverses dont celle de l'Inquisition même. Et l'on se demande si le gouvernement portugais d'un côté, et le Saint-Siège de l'autre ne jouent pas, l'un et l'autre, un double jeu à l'égard de cette Inquisition qui ne leur est sympathique ni à l'un ni à l'autre. (Cf. p. 120-121.)

A Venise ou en Pologne, le principal sujet dont le pape, durant ces trois ans, s'occupe, c'est l'attitude, assez hardie, des Grecs, unis ou schismatiques. A Venise, les Grecs unis sont fort entreprenants : ils



n'hésitent pas à conférer aux catholiques romains les sacrements selon leurs rites propres. En Pologne, un Congrès va se tenir, en octobre 1679, par l'initiative du roi, pour l'union des deux rites grecs. Et le nonce, à cet égard, n'est pas sans inquiétude (p. 151), encore que les présidents doivent être deux évêques catholiques romains. Il se fait garantir par l'un d'eux qu'on « empêchera soigneusement que les matières dogmatiques et les décisions canoniques ne soient touchées » dans l'assemblée, et qu'on se borne à engager les « Disuniti » à se réunir à l'Église romaine sans objection ni discussion.

La discipline morale du clergé ne laisse pas Innocent XI indifférent, dès ce début de son règne. Mais il y a là de bien grosses et brûlantes affaires. Les lettres de tous les nonces décèlent la peur qu'ils ont d'y mettre la main. En Pologne, le nonce a soin de prévenir le Pape que la pluralité des bénéfices est une « habitude invétérée » ; les vacances des cures tiennent, en grand nombre, à la négligence des Réguliers (p. 278-279). On s'inquiète même à Rome de la tenue extérieure des évêques : comment sont-ils habillés ? En vert ? En rouge ? En jaune ? Non, répond le nonce ; on les a calomniés. Mais il résulte tout de même de ses renseignements qu'il y a dans la toilette épiscopale polonaise un peu de fantaisie. La situation du clergé allemand est encore plus délicate (p. 173). Les sentiments d'obéissance au Saint Siège sont tièdes au pays de Luther : le pape est si loin ! Les évêques, les chanoines ont usurpé, et jouissent d'une grande indépendance. Les princes, continuant la curée de la Réforme, s'en donnent de pourvoir de bénéfices leurs créatures. La pluralité des bénéfices, là aussi, est courante. Les indults ont été, du reste, et sont trop facilement obtenus à Rome. Le nonce juge que la réforme du Clergé allemand serait bien utile, mais combien dangereuse ! Il dit même : impossible. Tout ce qu'on peut, c'est fortifier le *Collège germanique*, la pépinière du clergé allemand, instituée, au siècle précédent, si judicieusement par Grégoire XIII.

Ce qui est encore plus difficile, et, cela partout en Europe, c'est la réforme des ordres monastiques. Pour repousser ou éluder le rétablissement de la discipline, les religieux, partout, jouent des privilèges nationaux, des « libertés » de chaque pays, des susceptibilités des gouvernements. Puis, certains ordres, tels que les Capucins, sont en possession (p. 282) près des cours les plus catholiques, comme la cour d'Espagne, d'une faveur étrange. Aux audiences du roi d'Espagne, le protocole leur octroie le traitement de Grands de première classe ! Le cardinal Cibo, informé que le général des Frères Prêcheurs franciscains



envoie en Espagne un visiteur, se hâte d'en informer le nonce de Madrid, pour qu'il surveille ce visiteur. En France, par contre, le nonce Varese avertit Cibo que les Capucins sont combattus par les jansénistes comme étant de ces réguliers qui assurent l'« *attacamento* » à la cour de Rome. Ce qu'il y a de sûr, c'est qu'en 1679, l'élection du général des Capucins devient un événement : Versailles, Madrid, Naples s'y intéressent, et protestent chacune de leur part. Quant aux Jésuites, le Pape semble déjà les tenir court. Dans un conflit entre eux et l'évêque d'Olmütz, il prend parti pour l'évêque. Il refuse au roi de Pologne, malgré ses instances, de nommer un Jésuite évêque. « On a dit déjà plusieurs fois, — écrit le cardinal Cibo au nonce, — qu'en bonne conscience N. S. P. ne peut ouvrir une porte à l'ambition dans un ordre où l'*inhabilité* aux honneurs et dignités ecclésiastiques est le fondement de la discipline et la cause salutaire des grands fruits qu'il a produits, et qu'il continue à produire, au bénéfice des âmes ».

Les nonnes, enfin, sont surveillées. En Italie, d'abord, où le pape répugne à accorder aux grandes dames dévotes l'entrée des couvents. En Espagne aussi, où il transmet, dès 1677, au nonce un mémoire sur les désordres et scandales des monastères féminins. Malgré les assurances pacifiques du nonce qui déclare ne rien savoir, qui jure que tout va bien, le Pape insiste. Et deux ans plus tard, il invite son représentant à Madrid à s'opposer à la diffusion, dans les couvents de femmes et dans le public, des écrits de Marie d'Agréda.

Innocent XI, pape politique opiniâtre et vaillant, pape religieux, zélé et généreux, est une figure très intéressante. Les publications récentes, — celle par exemple de ses *Epistolæ ad Principes*, par le P. Berthier, O. P., — n'ont pu que relever son mérite. Celle de M. de Bojani permettra, on le voit, de se rendre compte, par une foule de détails précis, de son active sollicitude mondiale.

ALFRED RÉBELLIAU.



## NOTICES BIBLIOGRAPHIQUES

---

C. F. LEHMANN-HAUPT. — **Die historische Semiramis und ihre Zeit.** Tubingue, 1910. 76 pages. — La Sémiramis historique est depuis longtemps connue par l'inscription gravée sur des statues du dieu Nabou érigées par un préfet de Kalakh en l'honneur du « protecteur d'Adad-nirari, roi d'Assyrie, mon maître..., et de Sammouramat, dame du palais, ma souveraine ». Ces statues découvertes jadis par Rassam sont maintenant au Musée Britannique, Central Saloon, n<sup>os</sup> 69 et 70.

En juin 1909, la mission allemande qui explore les ruines de Kal'at Shergat, site de l'ancienne ville d'Assur, eut la bonne fortune d'exhumer la propre stèle de cette reine, avec cette inscription : « Stèle de Sammouramat, dame du palais de Shamshi-Adad, roi du monde, roi d'Assyrie; mère d'Adad-nirari, roi du monde, roi d'Assyrie; belle-fille de Salmanasar, roi des quatre régions ». En l'honneur de cette découverte, le 6 janvier 1910, C. F. Lehmann-Haupt faisait à la société allemande qui subventionne les fouilles, une conférence dans laquelle, rapportant à cette époque toutes les données historiques sur lesquelles s'est formée la légende de Sémiramis, il cherche à les fixer. Deux groupes ethniques jouent un rôle important dans la légende, les Mèdes à l'est, au nord les habitants de l'Ourartou, cette région qui plus tard deviendra l'Arménie. C'est aux luttes contre l'Ourartou, visité par lui en 1898-1899, que l'auteur s'arrête plus volontiers; il promène ses auditeurs dans le bassin supérieur du Tigre, dont la description est accompagnée de dessins; il suit la campagne de Salmanasar, illustrée par les bas-reliefs des portes de Balawât et par des photographies de Van, la ville de Sémiramis, comme l'appellent encore aujourd'hui les Arméniens.

Quant à l'origine de Sammouramat, Lehmann-Haupt tend à la considérer comme babylonienne, non seulement à cause de la légende, — dans laquelle des éléments empruntés à la vie de diverses reines ont pu se coordonner, — mais encore parce que, de son temps, le culte de Nabou, dieu de Borsippa, s'est développé en Assyrie.

Cette conférence est accompagnée de cinquante figures. On regrettera que l'auteur n'ait pas toujours établi ses reproductions d'après les publications originales, mais on lui saura gré d'avoir très soigneusement indiqué les sources auxquelles il a puisé.

L. DELAPORTE.



LÉON LEGRAIN. — **Catalogue des cylindres orientaux de la collection Louis Cugnin.** Paris, Champion, 1911. — 11-54 pp. in-4°, 6 pl. — La collection Cugnin comprend soixante-et-onze cylindres orientaux. M. l'abbé L. Legrain en a rédigé le catalogue : pour chaque sujet un commentaire, bien au courant des publications antérieures sur la glyptique, s'efforce de dégager le symbolisme des scènes et des figures, de fixer la date des documents, de déterminer sous quelles influences étrangères certains détails se sont modifiés. Souvent ce ne sont qu'hypothèses : dans l'état actuel de nos connaissances, il est rarement permis d'être absolument affirmatif et l'on doit attendre de nouvelles découvertes la réponse aux nombreuses questions qui se posent.

Le n° 10 ne serait-il pas de l'époque des rois d'Our ? — Le n° 13 semble avoir été attribué à une époque trop reculée ; de même le n° 16, de style cappadocien. — Le n° 40 présente beaucoup de rapports avec plusieurs cylindres modernes et il n'est pas étonnant que dans l'inscription on ait relevé plusieurs signes d'aspect inusité. — Au n° 50 la légende doit se lire : « Warad-Shouboula, serviteur de Ramman » ; si le graveur avait voulu marquer un acte d'hommage envers deux divinités, il eût écrit : » Warad <sup>11</sup>Su-bu-la | <sup>11</sup>u <sup>11</sup>Ramman ». — Le cylindre 57 est un nouveau spécimen d'un art provincial dont nous connaissons quelques exemples à l'époque de la première dynastie babylonienne (cf. L. Delaporte, *Le cylindre-cachet du roi Išar-Lim*, dans la *Revue d'Assyriologie*, t. VII, p. 144). On s'attendrait, remarque M. Legrain, à voir tous les gestes faits de la main opposée, et il estime que la scène a été gravée en sens direct sur le cylindre. Bien plus probablement les mouvements sont déterminés par la disposition des personnages et l'impossibilité pour le graveur de représenter exactement le sujet. Sur le beau cylindre d'Ibni-sharrou (coll. de Clercq, n° 49) les deux figures de Gilgamesh, symétriquement disposées, ne font pas les mêmes mouvements, mais des mouvements symétriques ; dans le cas rare où, à l'époque d'Our, la divinité est assise de profil à droite, tous les mouvements des personnages sont également modifiés ; on peut encore comparer l'attitude du dieu Ramman sur les cylindres 249 et 250 de la Bibliothèque nationale...

Très intéressante, la théorie de l'auteur tendant à prouver que le dieu au turban, assis sur le tabouret de kaunakès, est « de rigueur ou de style » à l'époque d'Our pour les cylindres des fonctionnaires royaux, tandis que là « où la déférence vis-à-vis du pouvoir central est moins nécessaire, réapparaissent des sièges à traverses et montants droits, et des dieux à la mitre à cornes ».

Dans la note 2 de la page 16, l'auteur discute la date de certains documents du Musée de Constantinople. Ceci est très secondaire en ce qui concerne la glyptique, mais important au point de vue religieux, car il s'agit du moment de son règne où Dounghi s'est attribué la qualité divine. Le tome IV de l'*Inventaire des tablettes de Tello*, dont je corrige actuellement les épreuves, fournit sur ce point quelques données nouvelles. Le sceau d'un certain Our-Kal,



a été roulé sur l'enveloppe AO. 3547b, en l'an X + 30 de Dounghi (cf. L. Delaporte, *Catalogue des cylindres de la Bibliothèque nationale*, p. xxx, n° 9) ; dans la légende est gravé le titre de scribe, sans mention du patésiat, mais le texte de MIO. 7217 prouve que c'est bien le cylindre d'un patési. Plusieurs empreintes de cachets dédiés très vraisemblablement à ce même Our Kal accompagnent des textes datés. En X + 30, sceau de Mani (MIO. 7494) ; en X + 31, sceaux d'Our-nigin-gar (cf. *Cylindres de la Bibliothèque nationale*, p. xxxii, n° 24) et d'Our-Baou fils d'Our-doun (MIO. 7152) ; en X + 36, sceau de Nabashag (MIO. 7214). Les deux documents signalés par M. Legrain datés du mois d'Ezen-Dounghi, en « l'année où Nannar de Karzida fut introduit dans son temple » (MIO. 7264, sceau de Bazi ; MIO. 7162, sceau de Lou-Outa) sont certainement de l'an X + 34 et non pas de l'an X + 5, pour les raisons suivantes : 1°) un certain Our-Kal a été patési de Lagash de l'an X + 30 à l'an X + 36 de Dounghi (Thureau-Dangin, *Recueil de tablettes chaldéennes*, n° 288 et 299) ; 2° les documents des premières années du règne sont rares ; cependant pour l'an X + 5 nous en possédons qui sont datés de « l'année après celle de la barque de Nin-lil » et deux sont expressément du mois d'Our (Thureau-Dangin, *op. cit.*, n° 283 ; et MIO. 8025), ce mois dont le nom fut remplacé par Ezen-Dounghi au cours du règne, au plus tard en X + 23 (cf. MIO. 7973) ; 3°) la formule complète pour l'an X + 34 est très rare ; la formule abrégée se trouve une vingtaine de fois et sur MIO. 7327, dans un compte établi pour trois années consécutives, X + 33 à X + 35, elle se réduit à « l'année où Nannar de Karzida » comme sur la tablette MIO. 7483 dont l'enveloppe porte le texte abrégé.

Les planches en phototypie sont d'une belle venue et permettent d'étudier chaque sujet dans tous ses détails.

L. DELAPORTE.

**Mélanges de la Faculté Orientale** (Université Saint-Joseph), t. V, fasc. 1. Un vol. in-8° de 415 et xxxviii pages, Beyrouth, 1911. — Le P. M. Chalme, *Un monastère éthiopien à Rome au xv<sup>e</sup> et xvi<sup>e</sup> siècle. San Stefano dei Mori*, relève des inscriptions éthiopiennes, arabes, coptes. — Le P. Cheikho donne la fin de ses notes critiques sur *La Hamasa de Buhturi*. — Un jeune fonctionnaire de nos consulats du Levant, archéologue zélé, M. Noël Giron communique d'intéressantes *Notes épigraphiques*. C'est notamment une inscription grecque chrétienne de Damas fournissant un exemple du droit d'asile ecclésiastique en Syrie. « Cette prérogative accordée aux lieux sacrés, bien que succédant à celle dont jouissaient les temples païens, en diffère cependant en ce que, dans l'antiquité, elle n'était le partage que de quelques sanctuaires privilégiés et qu'elle devint générale en passant aux églises chrétiennes. » — Le P. Lammens continue ses études sur *Le Califat de Yazid I<sup>er</sup>*, en définissant exactement les droits de succession chez les Omayyades et en montrant les difficultés que Mo'awia dut résoudre pour faire reconnaître Yazid. Le court



règne de ce khalife — trois ans — fut marqué par des événements importants : la bataille de Karbalâ et la mort de Hosain, fils de 'Alî, eurent des conséquences qui durent encore. — Le P. Wilbers publie une *Étude sur trois textes relatifs à l'agriculture* (Isaïe, XXVIII, 27-28 ; Amos, II, 13 et IX, 9). — Les Pères de Jerphanion et L. Jalabert réunissent sous le titre *Taurus et Cappadoce* des notes de voyage (Comane de Cappadoce, Djadjik et Déléli) et des inscriptions. — Le P. L. Jalabert publie quelques *Inscriptions de Séleucie de Piérie*. — Le P. de Jerphanion présente une étude de géographie pontique sur *Ibora-Gazioura*? — Le P. Joüon donne une série d'*Études de philologie sémitique* qu'il fait suivre de *Notes de lexicographie hébraïque*. — Des comptes rendus terminent ce copieux fascicule.

R. D.

A. DUPUIS-YAKOUBA. — **Les Gow ou chasseurs du Niger**, légendes songaï de la région de Tombouctou, publiées et traduites. — Paris, E. Leroux, 1911, viii et 306 pages gr. in-8 et une carte. — M. Dupuis, dit Yakouba, qui avait donné dans la *Revue d'ethnographie et de sociologie* une intéressante *Note sur la population de Tombouctou* (n<sup>os</sup> 8-10, 1910), vient de publier une très remarquable contribution à l'étude de la langue songaï et à celle du folklore soudanais. Il a recueilli toute une série de légendes constituant ensemble une sorte d'épopée merveilleuse dont les héros sont les ancêtres de la caste songaï des Gow ou Goou. Ces Gow ont de tout temps constitué une fraction spéciale de la population songaï, fraction se livrant surtout à la chasse ; il n'est pas certain d'ailleurs qu'ils soient des Songaï : tout ce que l'on peut dire, c'est que, comme les pêcheurs et navigateurs de la même région, les Sorko, ils parlent aujourd'hui la langue songaï. C'est donc dans cette langue que se sont transmises jusqu'à nos jours les légendes relatives à leurs ancêtres et c'est dans cette langue que M. Dupuis les a recueillies et publiées, en les accompagnant d'une traduction française.

Ceux qui s'occupent de linguistique africaine salueront avec plaisir ce monument littéraire, dont le prix est inestimable si l'on veut bien se rappeler que le songaï ne s'écrit pas et que son étude raisonnée est, par suite, bien difficile. Les ethnographes y trouveront aussi leur compte et très largement : car nous n'avons pas ici quelques fables ou contes dépareillés, mais un ensemble qui forme un tout, où nous voyons revenir les mêmes personnages, où nous suivons les héros ancestraux depuis leur naissance miraculeuse jusqu'à leur descendance, à travers leurs exploits, leurs luttes intestines, leurs chasses et leurs combats contre les bêtes dévastatrices : c'est, vue au travers du voile merveilleux qu'y a jeté le temps, l'histoire des premiers hommes ayant à lutter contre la nature et les animaux de la brousse et suppléant à l'imperfection de leurs armes par la ruse et par la magie. Assurément ces récits ont été modifiés, depuis leur origine, par les conteurs qui se les sont transmis de génération en génération : on y remarquera de nombreux anachronismes,



particulièrement la présence de musulmans dans le pays, à une époque où, certainement, l'islamisme n'était pas né encore; il en est ainsi dans toutes les traditions populaires, mais ce n'est là qu'un cachet de sincérité.

Il serait à désirer que des travaux analogues à celui de M. Dupuis-Yakouba fussent consacrés au folk-lore légendaire des différentes régions du Soudan, sur lequel nous ne possédons à peu près rien. Il est vrai qu'il est difficile de rencontrer quelqu'un ayant, comme M. Dupuis, une connaissance suffisante des langues indigènes pour recueillir le texte même des traditions orales populaires et non pas seulement un vague résumé dicté par un interprète quelconque.

M. DELAFOSSE.

ERIC VON ROSEN. — **Et nyt lapsk offerstället vid Vidjakuika** (dans *Ymer. Tidskrift utgifva af Svenska Sällskapet för Antropologi och Geografi*. Stockholm, 1911, p. 177 et suiv.). — L'auteur obtint d'un Lapon de le conduire, près de Vidjakuika, à un vieil autel de sacrifice de haute importance, objet d'un grand respect de la part des Lapons. Le guide affirmait que cet endroit n'avait jamais encore reçu la visite d'un étranger, circonstance qui donnait l'espoir de tout trouver en son ordre primitif.

C'était à quelques mètres du promontoire et à une distance de deux kilomètres de la jonction des rivières Salojaure et Vatijsaure. Le visiteur s'y trouva en présence d'un certain nombre de petits monticules hauts de 0<sup>m</sup>,30, d'un diamètre de 0<sup>m</sup>,50, surmontés et entourés d'une dizaine de pierres d'une forme particulière que les Lapons appellent « seitar ». Dans la jeunesse du guide lapon, le terrain était jonché d'ossements et de cornes de rennes. En grattant un peu la terre, on constate toujours la présence d'une multitude d'ossements couverts d'une couche de mousse et de tourbe. Le professeur Lönnberg, qui a examiné ces ossements, a déclaré que les os à moëlle avaient été rongés, ce qui indique des repas sacrificatoires. Ceci est affirmé par le récit du guide, disant qu'on tenait, au temps de son grand-père, de grands festins en ce lieu. On faisait cuire de la viande dans l'eau d'une source souterraine, et on barbouillait les pierres de la graisse et du suif des animaux sacrifiés. La tradition a donc conservé ici le souvenir de ce rite bien connu des sacrifices lapons.

Comme l'endroit est toujours sacré pour certains Lapons, la visite de l'étranger ne parut causer aucun plaisir aux indigènes qui faisaient paître leurs troupeaux à l'entour du sanctuaire.

Parmi les ossements de rennes se trouvaient aussi des ossements de bœufs, ce qui prouve que les Lapons se donnaient la peine de transporter des bœufs de Norvège jusqu'en ce lieu de sacrifice, par des routes longues et extrêmement difficiles. Cette trouvaille était d'ailleurs à prévoir, car plusieurs auteurs anciens rapportent que les Lapons cherchaient souvent à se procurer des bœufs, de préférence des bœufs noirs, pour les sacrifier.

Ce lieu de sacrifice est le seul en Suède qui conserve, à coup sûr, ses dispositions primitives. Il est donc à souhaiter qu'on y fasse des recherches et des



fouilles minutieuses, tout en laissant les pierres dans leur ordre actuel. Cet autel, qui compte dix dieux, abstraction faite des « Dii minores », mérite d'être conservé comme spécimen unique en Suède de la religion laponne ; les musées scandinaves renferment déjà assez de ces pierres. La notice de M. von Rosen est accompagnée de deux photographies.

B. P. VAN DER VOO.

A. DE COCK et I. TEIRLINCK. — **Brabantsch Sagenboek**. — Gand, A. Siffer, in-8°, I<sup>er</sup> volume (1909), xxxii et 307 pages ; II<sup>e</sup> volume (1911), 356 pages ; 4 fr. par volume. — La valeur scientifique de cette collection folklorique locale est augmentée par des renvois fréquents aux contes parallèles d'autres régions, comme les autres provinces belges, la Hollande, la France, l'Angleterre et l'Allemagne. Les notes bibliographiques font de ce livre un instrument de travail utile même aux enquêteurs qui ne peuvent pas consulter un livre en langue néerlandaise. Il n'existait encore qu'un seul recueil de contes hollando-flamands, les *Niederländische Sagen*, par l'Allemand Wolf, paru en 1843.

Nos deux auteurs flamands traitent des mythes et des légendes à côté des contes véritables. Ils s'efforcent de déterminer la valeur des termes « conte » et « légende » ; les légendes se rattachent, d'après eux, à des personnes, à des lieux ou à des coutumes, tandis que les contes sont indépendants de toute personne ou de tout lieu et appartiennent à tous les temps et à tous les peuples. Des mythes plus anciens ont continuellement exercé leur influence sur les contes et légendes.

Dans leur introduction les deux folkloristes flamands examinent les divisions proposées par plusieurs auteurs allemands. La classification par ordre géographique ou chronologique n'est pas scientifique, car tel conte est propre à nombre de villages, tel autre n'a eu qu'une existence brève ou n'a laissé que des vestiges vagues. La classification d'après les thèmes, tentée dans le livre qui nous occupe ici, est présentée comme seule logique et scientifique, bien que très difficile, car souvent le noyau commun des contes nous échappe. Ainsi la collection commence avec les contes mythologiques, les contes de sorciers ou sorcières, le Juif errant, les contes d'esprits, de lutins, de loups-garous, de la chasse infernale, des revenants, nains et géants. Un autre groupe réunit les contes dont le diable forme le sujet. Le troisième groupe, qui remplit le deuxième volume tout entier, contient les légendes chrétiennes : 34 légendes du Christ (crucifix, procession, hostie), 86 légendes de la Vierge et 197 légendes de saints et de saintes originaires de la région étudiée ou bien qui ont vécu dans le Brabant flamand. Le troisième volume, qui paraîtra bientôt, renfermera les contes ou légendes historiques : sur les ducs de Brabant, sur d'autres personnes réelles ou fictives, ou rattachés à des lieux déterminés (maisons, rues, sources, enseignes, écussons, épitaphes etc.). A la fin du troisième volume on trouvera les contes et légendes sur des plantes et des animaux.

Il est à souhaiter que des recueils aussi complets et aussi élaborés soient



publiés pour d'autres parties de la Belgique et pour les différentes provinces de la Hollande, où la littérature folkloriste est encore peu développée.

B. P. VAN DER VOO.

A. DETILLIEUX. — **Essai d'apologétique intégrale.** — La Religion expliquée à un incrédule instruit par plusieurs théologiens. I. L'incrédulité et les temps prémessianiques. — Paris, Gabalda, 1912, in-8°, 494 p.; prix : 4 fr. — La « Religion » que prétend démontrer l'auteur est celle de l'Église romaine; il n'en connaît pas d'autres. Arrivé au milieu de son volume, il fait ainsi « la courte récapitulation des vérités » qu'il croit avoir établies : « Nous avons prouvé, dit-il, l'existence de Dieu, l'existence de l'âme, la chute originelle, l'unité de la race humaine, le déluge, l'existence d'une langue unique primitive et la confusion des langues, ce qui permet même d'admettre que la science puisse cataloguer les langues humaines en plusieurs familles, puisque l'unité première a été brisée par Dieu; l'origine divine de la circoncision, la mission inspirée de Moïse, la divinité de la Bible, la supériorité de la législation juive, et la fonction prémessianique du peuple hébreu. » (P. 237.)

La suite de l'étude est consacrée aux « dogmes fondamentaux des religions païennes », aux sacrifices, à la prophétie, à la « Raison incréée », à la philosophie antique, aux mœurs égyptiennes, grecques et romaines, etc.

L'auteur décrit ainsi lui-même sa méthode de démonstration : « Nous vous avons prouvé par nos citations multiples, que notre éclectisme puisait à toutes les sources, toutes les opinions, tous les siècles, et que nous ne craignons pas de nous emparer, chez nos ennemis mêmes, de tout ce qu'ils peuvent avoir laissé échapper de favorable à notre cause... Le domaine de la religion exige cette largeur de vue, et nous avons le droit d'y faire rentrer les matières en apparence les plus disparates. » (P. 251.) En effet, l'ouvrage n'est qu'un recueil sur les sujets donnés de citations hétéroclites, alléguées souvent sans indication de sources et d'une manière indiquant qu'elles sont loin d'être de première main.

Les partisans de ce que l'auteur appelle poliment « la fausse science » sont moins injuriés dans ce livre qu'il est coutume dans les ouvrages similaires. On leur dit cependant nettement leur fait à diverses reprises : Les déistes « raisonnent comme des oies »; « ce sont les moins rationnels des incrédules. L'athéisme peut à la rigueur esquisser un semblant de défense, mais le déisme croule dès qu'il veut échafauder un système... Les déistes de nos jours sont tout bonnement des natures qui croient accorder, par un compromis avec leur conscience, et la satisfaction de leurs passions, et la peur qu'ils ont d'un terrible inconnu. » (P. 35.) « La pléiade athée et déiste déraisonne avec ensemble... L'incrédulité a essayé de joindre la calomnie au mensonge... » (P. 199.)

L'ouvrage est publié avec l'imprimatur de l'archevêché de Malines.

A. HOUTIN.



# CHRONIQUE

---

## DÉCOUVERTES

**Le dieu Nergal à Samarra sur le Tigre.** — Une tablette de fondation de temple que vient de publier M. F. Thureau-Dangin (*Revue d'Assyriologie*, t. IX (1912), fasc. 1), comme provenant de Samarra, est dédiée au dieu Nergal « qui anéantit les rivaux ». C'est la première tablette provenant de ce site et, autre particularité, elle est en cuivre. Elle atteste que, dès le milieu du second millénaire, Hawilum, qu'il faut vraisemblablement situer à Samarra et dont Nergal est dit le « roi », possédait un temple de ce dieu. Le roi Arisen qui fait la dédicace porte un nom mitanien, mais le texte atteste une forte influence akkadienne. Il se termine par une imprécation : « Celui qui détruirait cette tablette, que Samas et Innana suppriment son nom ! » Sur la tranche de la tablette en cuivre, le fabricant a mis sa signature, sans doute pour s'attirer la faveur de la divinité.

**Fouilles en Égypte.** — On trouvera dans la *Revue Archéologique*, 1911, II, p. 317-337, un compte-rendu très précis sur *Les fouilles en Égypte* (1909-1911) de notre distingué collaborateur M. A. J.-Reinach qui a visité, à trois reprises, ces dernières années, les principaux champs de fouille de l'Égypte. Signalons parmi tant de découvertes importantes, celle par M. Flinders Petrie à Meidoum d'un sarcophage en granit rouge, probablement antérieur à celui de la Grande Pyramide. « Il avait été violé : mais le squelette du défunt y était resté. On a pu constater qu'il avait été rituellement mis en pièces ; chaque os, une fois décharné, avait été soigneusement enveloppé de bandelettes ; puis chacun avait été remis à sa place. Cette mise en morceaux du corps, suivie de sa reconstitution, est bien le rite funéraire qui forme transition entre l'ensevelissement secondaire de l'Égypte prédynastique et l'embaumement qui prévaut au temps des Pyramides. » Une mission italienne aurait découvert à Behnêsa (Fayoum), une portion importante de l'Évangile selon saint Jean sur papyrus. M. A. J.-Reinach a lui-même poursuivi cette année ses fructueuses recherches à Coptos.

**L'inscription de Kalamou provenant de Zendjirli.** — Un nouveau fascicule des fouilles de Zendjirli<sup>1</sup> vient de paraître contenant la dernière

1) *Mitteilungen aus den Orientalischen Sammlungen des Kgl. Museen zu Berlin*, Heft XIV des *Ausgrabungen von Sendschirli*.



inscription fournie par ce site célèbre. On se demande pourquoi on a mis dix ans à livrer ce texte, dont on donne la reproduction sans essai de traduction.

Dans ce texte difficile, bien des points restent obscurs. Les traductions d'Enno Littman (*Sitzungsber. Berl. Akad.*, 1911, XLV; tirage chez G. Reimer, Berlin) et surtout de Lidzbarski (*Deutsche Literaturzeitung*, 1912, n° 2, col. 92 et suiv.) nous paraissent serrer le texte le plus près. La traduction de Georg Hoffmann (*Theolog. Literaturzeitung*, 1912, n° 1, col. 5 et suiv.), est moins satisfaisante pour le début qui fournit la filiation de Kalamou et la fin où apparaissent les divinités. Nous en dirons autant de l'étude de Peiser (*Orientalistische Literaturzeitung*, 1911, col. 540) qui s'écarte encore plus du premier éditeur, M. Littmann, à qui M. Noeldeke a prêté l'appui de ses conseils.

Le texte est en langue phénicienne, mais le terme de filiation est *bar*. M. Lidzbarski l'explique en supposant que la famille était araméenne. Nous préférons dire — car la famille de Kalamou était vraisemblablement d'origine hittite — que le dialecte local était l'araméen, mais qu'on se servait du phénicien dans l'écriture. Comme jadis le babylonien, c'est le système d'écriture qui a dû porter la langue. Peu à peu les aramaïsmes apparaissent sous le qalam des scribes jusqu'à l'emporter complètement. Nous avons très probablement quelque chose de semblable avec la stèle de Méša.

Déjà un texte de Zendjirli, la *Bauinschrift* faisait mention du « palais de Kalamou » et Bar-Rekoub se vantait de l'avoir remplacé par une construction plus belle. Le nouveau texte nous rend précisément la dédicace de cet ancien palais de Kalamou. Ce dernier nous donne sa filiation : Gabbar son aïeul, qui paraît avoir le premier régné sur le royaume de Ya'di, son grand-père Bamah, son père Hayâ, puis son frère aîné Sche'il. Kalamou reconnaît la suzeraineté assyrienne; ses rapports sont moins définis avec le roi des D.NIM que M. Littmann restitue Danonayim et identifie avec les Danona de Ramsès III. M. G. Hoffmann pense qu'il s'agit, au ix<sup>e</sup> siècle avant notre ère, des Chypriotes. L'inscription se termine par une imprécation où sont groupés les dieux familiaux : Ba'al-Samad, le dieu de l'ancêtre Gabbar, Ba'al-Hamman le dieu du grand-père Bamah, et Rekoubel le dieu de la maison (*ba'al bet*).

**La nécropole libyque du Kef Messeline.** — Le Dr Carton a découvert sur les pentes du Djebel Rorra, en Tunisie, à proximité de la frontière algérienne, au Kef Messeline, une importante nécropole libyque (*Comptes rendus Acad. des Inscr.*, 1911, p. 524-529). Les stèles funéraires, au nombre d'une trentaine, étaient encore en place. La forme va du simple bloc brut, offrant une ou deux surfaces plus ou moins planes, à la pyramide allongée. Elles portent des épigraphes en caractères libyques sans mélange de texte latin ou punique. Les nécropoles de ce type soulèvent, quant aux rites funéraires, des problèmes qui attendent encore une solution. Voici les indications relevées par le Dr Carton : « Plusieurs stèles portent le croissant. L'une d'elles offre un buste à tête



radiée, très grossièrement représenté, confirmant ce que l'on sait de l'importance qu'avait le culte solaire chez les Africains. Enfin, au pied de deux de ces petits monuments, j'ai trouvé une *mensa*, sous la forme d'une pierre dans laquelle a été creusée une cupule. Quelques tranchées assez profondes, pratiquées au-dessous de ces pierres, n'ont absolument rien rencontré comme mobilier funéraire ou comme ossements, ainsi que cela s'est produit chaque fois que j'ai ouvert des tombes de cette nature ».

**Le temple de Moritasgus au Mont Auxois.** — Les fouilles du commandant Espérandieu et du Dr Épery ont en grande partie dégagé les substructions du temple de Moritasgus, grand édifice où l'on a trouvé des inscriptions votives au nom de ce dieu. M. Héron de Villefosse (*Comptes rendus Acad. des Insc.*, 1911, p. 534-542) a fourni d'intéressants renseignements sur ce point. Nous avons déjà signalé de nombreux objets votifs, surtout des yeux votifs, estampés sur des lames de métal très mince. Les ex-voto de pierre se composent surtout de bustes ; on a trouvé une jambe votive. Très intéressants sont deux moules dont une épreuve reproduit les rouelles à quatre rayons dont le Mont Auxois a fourni un grand nombre d'exemplaires. « Ces deux découvertes, remarque M. de Villefosse, faites à proximité des sanctuaires, près de l'endroit où les ex-voto ont été recueillis, me paraissent confirmer l'opinion que j'ai soutenue, il y a déjà bien des années, à savoir que les rouelles étaient des symboles religieux et non des monnaies comme le prétendent encore certains numismates impénitents. On les vendait près des temples, dans les boutiques où les ex-voto étaient eux-mêmes en vente ; et, comme le prouve cette double découverte, on les fabriquait sur place ». Signalons encore une petite tête de Mercure en pierre et un nouvel exemplaire du groupe bien connu en pays éduen, représentant un dieu et une déesse, tous deux assis. La déesse tient une corne d'abondance et une patère, le dieu est appuyé sur un tonnelet. Nous n'avons pas à insister sur l'importance de la découverte due aux mêmes explorateurs, du rempart gaulois d'Alésia (*Ibid.*, p. 554-556).

**Les dépendances de la basilique de Damous el-Karita, à Carthage.** — Le P. Delattre a poursuivi le déblaiement de l'ensemble des constructions de Damous el-Karita (*Comptes rendus Acad. des Inscr.*, 1911, p. 566-583). « Partout dans les fouilles on rencontre, au milieu de tronçons de colonnes, des tombes, des fragments de sarcophages, des bas-reliefs brisés, des mosaïques funéraires et quantité d'inscriptions en morceaux ». Le nombre de fragments d'inscriptions dépasse 3.600. En dehors de nombreuses épitaphes de simples fidèles, on a trouvé plusieurs inscriptions provenant de la sépulture de religieuses, de *virgines sacrae*. « Ces épitaphes de religieuses, jointes à celles plus nombreuses encore que nous avons trouvées précédemment, dit le P. Delattre, permettent d'établir qu'il devait y avoir un couvent dépendant de la grande basilique ».



**Un second manuscrit des « Odes de Salomon ».** — On sait que l'édition des Odes de Salomon par M. Rendel Harris n'a eu pour base qu'un ms. en écriture syriaque nestorienne, appliquée, mais grossière et de très basse époque. Dans l'*Athenaeum* du 6 janvier 1912, M. F. C. Burkitt annonce qu'il a découvert le fameux texte dans un ms. du British Museum remontant au *x<sup>e</sup>* siècle.

R. D.

### PUBLICATIONS DIVERSES

**Les papyrus judéo-araméens d'Éléphantine**, publiés par M. Sachau et dont nous avons donné une analyse rapide dans le n° nov.-déc. 1911, ont suscité de nombreuses études. M. Ungnad a donné une édition réduite des textes (*Aramäische Papyrus aus Elephantine*, Leipzig, Hinrichs, 3 marks). Nous reviendrons ici sur quelques points d'histoire religieuse et tout d'abord nous précisons ce que nous avons dit des divinités Béthel, 'Anat et Aschim ou Aschimah. Pour cette dernière, nous ne doutons plus maintenant qu'il faille y reconnaître l'Aschimah de Samarie (Amos, VIII, 14; il n'y a que la vocalisation massorétique à rectifier), identique à l'Aschimah de Hamah (II Rois, XVII, 30), divinité tantôt masculine, tantôt féminine qui nous est connue jusqu'à l'époque romaine sous les formes Simios ou Simia et qui passait pour l'enfant de Hadad et d'Atargatis. Nous croyons en trouver encore la mention d'après II *Chron.*, XXVIII, 13 dans la source qu'a utilisée le rédacteur et qui devait porter : *כי אשמת יהוה עלינו* au lieu de *כי לא*, c'est-à-dire : « car Aschimat-Yahwé est contre nous ». Le rédacteur n'aura pas compris et aura glosé sur la confusion qu'il faisait avec le terme *aschemah* « péché ». Ainsi donc, nous tenons la triade vénérée à Samarie et dans le royaume du Nord : Béthel, 'Anat, Aschimah — et ce n'est autre que la triade syrienne Hadad, Atargatis et Simios (ou Simia)<sup>1</sup>.

Béthel est bien le dieu-taureau avec lequel Yahwé fut identifié. M. Joseph Halévy (*Revue sémitique*, oct. 1911), en relève la confirmation la plus nette dans *Gen.*, XXXI, 13 : « Je suis le Dieu Béthel, en l'honneur de qui tu as oint une stèle et fait un vœu solennel. » Les LXX (ἐγώ εἰμι ὁ θεὸς ὁ ὀφθεῖς σοι ἐν τόπῳ θεοῦ...) ne comprenaient déjà plus ce verset et les modernes ont fait de même. Le texte massorétique, remarquablement conservé, prend ici une éclatante revanche sur les LXX. A la citation de M. Halévy nous joindrons Jérémie, XLVIII, 13 : « Kamosch donnera alors de la confusion à Moab, comme Béthel

1) Le rapprochement de ASM avec Achimah de Hamah a été fait par M. Erman (dans Sachau). M. Lidzbarski (*Deutsche Literaturzeit.*, nov. 1911), préférerait le rapprochement avec Simios. M. Grimme (*Orientalistische Literaturzeit.*, 1912, 13-16) est du même avis et de plus il identifie Συμβετύλος de l'inscription de Kefer-Nebo avec Aschimbethel. Ce dernier point ne nous paraît pas acceptable car le symbétyle de Simios est simplement Simia; cf. *Notes de Mythologie syrienne*, p. 112 et suiv.



est devenu le sujet de la confusion de la maison d'Israël qui y avait mis sa confiance ». C'est très probablement du dieu que la ville de Béthel a tiré son nom et l'on évitera de spéculer sur le calembour biblique « maison de El » ou sur le rapprochement avec le terme grec « bétyle ».

De l'identification entre Yahwé et Béthel — d'où nous avons déjà conclu que Yahwé avait reçu la forme de jeune taureau et la déesse 'Anat pour parèdre, — il résulte que le vocable 'Anat-Béthel du pap. Sachau 18 est identique au vocable 'Anat-Yaho du pap. Sachau 32, et de même Aschim-Béthel = Aschim-Yaho. Il n'est guère douteux qu'il faille, dans ce cas particulier, comprendre ces complexes comme 'Anat (parèdre) de Béthel » et « Achim (fils) de Béthel » ou « Achim(ab) (fille) de Béthel ». L'identité des vocables Béthel et Yaho nous explique pourquoi (pap. S. 18) à la suite de la souscription « pour le Dieu Yaho », on récapitule le produit des sommes attribuées à 'Anat-Béthel (i. e. 'Anat-Yaho) et à Aschim-Béthel (i. e. Aschim-Yaho) : les trois divinités étaient groupées dans le même sanctuaire, le temple de Yahwé à Éléphantine.

Il est difficile, dans ces conditions, de soutenir avec l'abbé Nau (*Journal asiatique*, 1911, II, p. 660-662) qu'il y avait là des cultes absolument distincts, celui de Yahwé réservé aux Judéens, les autres aux Samaritains. On pourrait penser à un compromis amené par le fait que la colonie militaire d'Éléphantine était principalement recrutée dans le royaume du Nord ; mais c'est certainement l'inverse qui eut lieu car la colonie se disait judéenne. On ne peut guère repousser l'hypothèse que le peuple de Juda reconnaissait également 'Anat et Aschimah. Ne savons-nous pas, d'après le livre des Rois, que l'exemple lui fut donné par certains de ses princes qui marchèrent « dans les voies des rois d'Israël » ?

Ce polythéisme israélite rappelle à M. Halévy les traits qu'on en saisit dans la stèle de Mésa et l'incline à reconnaître en *Daudah* ou *Dôdah* la parèdre trans-jordanique de Yahwé. On doit opposer que Dôdah est un dieu, non une déesse ; le féminin de \**dôd* serait \**dôdat* dans la langue de ce temps. Le même savant donne une étude du pap. Sachau 6, qui institue la pâque, en le comparant au texte biblique. La boisson défendue serait fermentée ; M. Barth (*Orient. Literaturzeit.*, 1912, 10) précise qu'il s'agit de bière égyptienne dont il est fait mention dans la Mischna. La restitution du début de la ligne 4 est forcément conjecturale. Pour M. Halévy, les prescriptions concernant la pâque (date, pureté, abstinence d'aliments levés, chômage) ne figuraient pas dans l'édit royal, ils seraient dus uniquement à la piété de Hanania. C'est ce dont il est permis de douter quand on considère toutes les pièces du procès institué autour des sacrifices, pratiqués dans le sanctuaire de Yahwé à Éléphantine. Comme la lutte n'était pas moindre ailleurs, on conçoit que ces prescriptions, auxquelles ces populations — Perses aussi bien que Juifs, — attachaient la plus haute importance, aient fait l'objet d'une décision de la chancellerie perse. M. Ed. Meyer (*Sitzungsberl. Akad.* et en deuxième édition : *Der Papyrusfund von Elephantine*, p. 96,



Leipzig, Hinrichs, 1912) a eu le même sentiment. L'éminent historien ne s'est pas mépris sur le relief que ces textes donnent au pouvoir perse ; il en conclut que « le judaïsme est une création du gouvernement perse ». La publication de M. Ed. Meyer est un exposé à l'usage de cercles étendus et retrace avec les conditions de la trouvaille les données historiques nouvelles qui en découlent.

MM. Lidzbarski et Halévy restituent de façon très semblable le pap. Sachau 5, supplique de cinq personnages qui s'engagent à fournir mille *ardeb* d'orge si l'autorité accorde la permission de reconstruire le temple de Yahwé, même en maintenant la défense d'y offrir en holocauste des brebis, des bœufs ou des chèvres. M. Lidzbarski (*Abhandl. Berl. Akad.*, 1912) a publié à nouveau les épigraphes sur jarres.

Signalons encore sur Akhiqar une étude de l'abbé Nau (*Revue Biblique*, 1912, p. 68-79) d'où il résulte que la version des papyrus était d'une étendue double de la version syriaque. MM. Grimme et Wensinck (*Orient. Literaturzeit.*, déc. 1911 et févr. 1912) ont proposé nombre de corrections à la lecture de ces fragments.

R. D.

— MM. Ed. Chavannes et P. Pelliot publient *Un traité manichéen retrouvé en Chine* (*Journal asiatique*, 1911, II, p. 499-617) et provenant des grottes de Touen-houang. Le début manque et par suite le titre. « Toutefois, dans les premières lignes de la partie conservée, l'Envoyé de la Lumière, qui est certainement Mâni, s'adresse à un certain A-t'o (\*A-da). Il semble bien que ce soit là l'*'Aððā*, que les Acta Archelai indiquent comme l'apôtre du manichéisme en Orient, qui est nommé en outre dans les formules grecques d'abjuration à l'usage des manichéens et, sous la forme *Addai*, dans les Actes syriaques des martyrs persans; ses écrits, selon Photius, auraient provoqué le traité de Titus de Bostra, et c'est aussi contre eux, plutôt que contre l'*Evangelium* vivant de Mâni, qu'auraient été dirigés les sept premiers livres du traité de Diodore. Notre ouvrage représenterait-il donc les τὰ Ἀδδου συγγράμματα dont parle Photius ? C'est possible, et peut-être l'étude ultérieure du texte autorisera-t-elle cette conclusion. » Pour l'instant, les savants éditeurs publient le traité d'après l'édition qu'en a donnée un lettré chinois, M. Lo-Tchen-yu, et ils le traduisent en l'accompagnant d'un commentaire explicatif qui lui donne toute sa valeur. La date approximative de ce traité est 900 de notre ère, avec une marge d'un siècle pour l'établissement du manuscrit.

— Trois feuillets des manuscrits Pelliot, provenant de l'ancien temple de Douldour-âqour, à Koutcha, sont publiés par M. Louis Finot, *Fragments du Vinaya sanskrit* (*Journal asiatique*, 1911, II, p. 619-625). Le premier feuillet traite de l'ordination d'un disciple sorti d'une autre secte et du stage qui doit lui être imposé par un acte formel du Samgha. Le second feuillet donne l'exposé presque complet de la règle disciplinaire interdisant d'admettre dans l'Ordre un esclave



non affranchi. Enfin, le troisième contient la défense de conférer l'ordination à celui qui a violé une nonne et le récit de l'incident qui en fut l'occasion.

— Le P. Greg. Arnaiz et M. Max van Berchem ont publié en collaboration un *Mémoire sur les antiquités musulmanes de Ts'iuan-Tcheou* (extrait du *T'oung-pao*, vol. XII). Le texte de restauration de la mosquée de Ts'iuan-Tcheou, daté de l'an 1310-1311 de notre ère, paraît la plus ancienne inscription arabe relevée jusqu'ici en Chine. Elle affirme que la mosquée fut construite en l'année 400 de l'hégire, soit 1009-1010 de notre ère, et qu'elle est la plus ancienne du pays. De certains détails de la construction, notamment de la présence d'un minaret — les mosquées modernes de la Chine sont dépourvues de minaret. — M. Van Berchem conclut que c'était « un édifice assez simple et plutôt musulman que chinois, à part le style du décor. Ce caractère s'explique, sans doute, par la situation des colonies musulmanes de la côte chinoise, isolées de l'intérieur, mais reliées, par la mer, à leurs pays d'origine ». M. Van Berchem publie une autre inscription arabe du même lieu commémorant le pèlerinage accompli par quelques musulmans pour implorer l'aide et les bénédictions des deux saints dont on conserve les tombes. La stèle est datée de 1323 de notre ère.

— Notre savant collaborateur, M. A. Meillet appelle l'attention, dans le *Journal asiatique*, 1911, II, p. 638-643 sur l'article de F. C. Andreas et J. Wackernagel, *Die vierte Gatha des Zurathušthro* (*Nachrichten der k. Ges. d. Wissenschaft zu Göttingen*, Phil.-hist. Kl., 1911, p. 1-34) : « Ainsi que l'a montré James Darmesteter, l'Avesta n'a été fixé sous la forme où apparaissent les morceaux conservés qu'à l'époque sassanide. Toutes les précisions graphiques et la vocalisation complète qui caractérisent l'Avesta en son état actuel sont donc sans nul doute l'œuvre de rédacteurs d'époque sassanide. La vocalisation de l'Avesta n'a par suite que la même valeur que la vocalisation de la Bible... Mais, moins bien avisés que les vocalisateurs de la Bible qui ont conservé aux philologues de l'avenir le texte exact sur lequel ils opéraient, les rédacteurs définitifs de l'Avesta ne se sont pas bornés à ajouter des indications sur la prononciation au-dessus et au-dessous des signes du texte ; ils ont tout refondu. » J. Darmesteter professait déjà ces principes, mais MM. Andreas et Wackernagel les poussent dans toutes leurs conséquences. Les exemples qu'ils donnent prouvent qu'on ne peut utiliser le texte de l'Avesta sans un effort critique dont on n'avait jusqu'ici qu'une idée très vague.

R. D.

— Les Bollandistes viennent de publier une édition augmentée du supplément à leur excellente *Bibliotheca hagiographica latina antiquae et mediae aetatis*. Le premier supplément avait paru lorsque se terminait la publication de la *Bibliotheca*, publication qui avait duré un peu plus de trois ans (1898-1901).



Il occupait les pp. 1305-1387 de l'ouvrage. Dix années se sont écoulées depuis, et les illustres hagiographes publient à nouveau ce supplément en y ajoutant les notes rassemblées au cours de ces dix années. Aussi bien il disparaît presque au milieu de l'abondance des renseignements nouveaux, et son étendue en est quadruplée (viii-355 pp.). « Jadis, dit le P. Poncelet (*Anal. Bolland.*, janvier 1912), au moment d'achever l'impression de la *Bibliotheca*, nous n'avions pu nous décider à y joindre un index des auteurs, complément naturel d'un pareil répertoire. Trop de questions se posaient quant à l'attribution vraie, fausse ou simplement probable d'un certain nombre de pièces à tel ou tel auteur, et le temps nous manquait pour entreprendre à ce sujet un contrôle sérieux. Depuis, nous avons tenté de le faire ; mais l'index que nous publions n'est qu'un essai provisoire, qui pourra et devra être complété et rectifié par les recherches ultérieures de ceux qui s'intéressent à nos études ».

— M. Georges Hardy, dans le dernier n° de la *Revue de synthèse historique*, attire très utilement l'attention des historiens de la religion et des mœurs médiévales et modernes sur les fonds d'officialités. Il en montre la richesse exceptionnelle en documents directs : il est naturel que ces fonds servent d'abord à l'histoire même des cours ecclésiastiques ; mais il est indispensable de les consulter aussi si l'on s'occupe de la situation et des mœurs du clergé sous l'ancien régime, de l'histoire des classes populaires, de l'histoire du droit et surtout du droit civil ; et enfin de celles des empiètements royaux sur les justices d'Église.

— On lira avec agrément, dans le dernier fasc. du *Hibbert Journal*, le récit animé de notes pittoresques ou savantes que donne M. R. Marett de sa récente visite faite à Niaux et à Gargas (*In a prehistoric Sanctuary*). — Dans le même numéro M. J. Abelson donne un article un peu rapide, mais ingénieux, sur le mysticisme dans la littérature rabbinique. Le rabbinisme possède, selon lui, une théorie de la vie intérieure, quoiqu'il paraisse bien évident qu'il est tout de ritualisme extérieur. La coexistence des deux facteurs, mysticisme et formalisme, ressort bien de la théorie du *Schechinah* et du *Ruach Ha-Kodesh*, ces formes de la présence divine dans la conscience du fidèle.

— Le Dr Max Kammerich appelle son dernier livre : *Prophezeiungen, Alter Aberglaube oder neue Wahrheit ?* (A. Laugen, Munich). Laissons le sous-titre et ce qu'il promet — promesses amplement tenues — de rapprochements, calculs, exégèse ingénieuse et histoire ingénue. L'intérêt du livre est pour nous dans la collection de prophéties anciennes et modernes que M. K. a réunies et éditées avec un souci d'établissement du texte que ne connaissent que rarement les auteurs de recueils analogues. Depuis l'abbé Curricque et ses *Voix prophétiques*, la littérature apocalyptique a perdu de son crédit en France : en Allemagne elle continue à intéresser certains esprits, surtout par



son sens politique : l'élément messianiste dans le loyalisme au nouvel empire nous a valu les précieuses études de Kampers. Le livre de M. K. réédite ou analyse, entre plusieurs autres, la prophétie de Lehnin, celles de Christina Pontowsken, de Christian Heering, de Johann Adam Müller, de Cazotte — et enfin, sur les temps que nous vivons, celle de M<sup>me</sup> de Ferriem, type de prophétisme spirite que la psychologie religieuse ne peut négliger.

P. A.

*Le Gérant : ERNEST LEROUX.*

---



# DANIEL ET SUSANNE

---

## NOTE DE LITTÉRATURE COMPARÉE

---

Tout le monde connaît l'histoire de la vertueuse Susanne, sauvée d'une mort inique par l'intervention du prophète Daniel. J'en rappelle ici cependant les traits principaux<sup>1</sup>.

Un Juif établi à Babylone, Ioakîm, a une femme jeune et belle, Susanne. Deux « anciens » du peuple, récemment nommés juges, en deviennent amoureux. Ils la surprennent un jour qu'elle était allée dans un jardin, attenant à la maison de son mari, pour y prendre un bain; ils lui font des propositions criminelles, la menaçant d'une accusation d'adultère si elle ne cède pas. Elle les repousse et crie au secours; les vieillards crient aussi; les gens accourent, et les « anciens » accusent Susanne. Le lendemain, ils répètent leur accusation formellement devant le peuple réuni; ils disent qu'ils l'ont surprise entre les bras d'un jeune homme, qui s'est enfui. Susanne est condamnée à mort. En entendant ses protestations d'innocence, Dieu suscite « l'Esprit Saint » du jeune<sup>2</sup> Daniel, qui vient accuser à son tour les « anciens » de faux témoignage.

Le peuple charge Daniel de faire la lumière. Daniel interroge les deux accusateurs, chacun séparément, au sujet de l'arbre sous lequel ils auraient surpris Susanne avec son amant. Comme chacun nomme un arbre différent, Daniel n'a pas de peine à les convaincre de faux témoignage; ils sont condamnés à mort.

1) Je suis la version d'Ed. Reuss, *la Bible*, Ancien Testament, VI<sup>e</sup> partie, p. 610 et suiv.

2) Nous verrons plus loin quel sens précis il faut attacher à ce mot « jeune ».



Ed. Reuss a excellemment montré, dans l'Introduction et les notes qu'il a jointes à sa traduction, que ce récit, qui fourmille de contradictions et d'impossibilités, ne saurait être historique<sup>1</sup>. Il voyait dans l'histoire de Susanne un « conte moral » ; la *Jewish Encyclopaedia* voit de même dans le récit *a folk tale* (art. *Susanna*, t. XI, p. 603). Je crois que cette vue est juste et qu'on peut même aller plus loin dans cette voie. L'histoire de Susanne rentre naturellement dans un cycle de contes dont le thème essentiel peut se définir ainsi : un jugement injuste a été prononcé ; il est annulé par l'intervention d'un jeune enfant.

Passons d'abord à un récit que nous connaissons tous depuis notre enfance : c'est l'histoire du commerçant Ali dans les *Mille et une Nuits* de Galland<sup>2</sup>. Un marchand de Bagdad, Ali, au moment de partir pour le pèlerinage de la Mecque, confie à un autre marchand un vase dans lequel il a mis une somme de mille pièces d'or, recouvertes d'olives, en lui disant que le vase ne contenait que des olives. Ali resta absent beaucoup plus longtemps qu'il ne l'avait prévu. Au bout de la septième année, le marchand, à la suite d'une conversation avec sa femme, ouvre le vase, découvre les pièces d'or, se les approprie, jette les olives, qui étaient pourries, et les rem-

1) On est quelque peu étonné en lisant chez M. W. Rothstein (dans E. Kautzsch, *die Apokryphen und Pseudepigraphen des Alten Testaments*, Tübingen, 1900, I, 177). « Ob der Susannerzählung wirkliche Geschichte zu Grunde liegt, wird nie einer beweisen oder auch verneinen können ». Après les démonstrations si précises de Reuss, une pareille déclaration équivaut à un véritable recul de la critique.

2) Cette histoire ne se trouve dans aucun manuscrit des *1001 Nuits* ; c'est un des récits qui ont été racontés à Galland en 1709 à Paris par le Maronite Hanna ; voir Zotenberg, *Notice sur quelques manuscrits des 1001 Nuits* dans *Notices et extraits des manuscrits*, XXVIII, I, p. 193 (p. 30 du tirage à part sous le titre *Histoire d'Alâ al-Din ou la lampe merveilleuse*). M. Zotenberg se trompe cependant quand il renvoie à la page 152 du *Journal* de Galland (ms. fr. 15277 de la Bibl. Nat.) pour le conte imprimé d'Alî Khodja ; le résumé de ce conte, d'après le récit de Hanna, se trouve à la p. 150 du manuscrit, à la date du 29 mai 1709. Le conte de la p. 152 (31 mai 1709), qui a également pour héros un Ali Khodja, appartient à un tout autre thème. — Pour les récits apparentés, voir V. Chauvin, *Bibliographie des ouvrages arabes*, V, 86.



place par d'autres, achetées au marché. Peu de temps après Ali revient, et le marchand lui rend son vase. Ali n'y trouvant que des olives, réclame les pièces d'or, l'autre soutient n'avoir reçu en dépôt que des olives. L'affaire vient devant le cadi, qui donne tort à Ali. Celui-ci fait appel à la justice du calife Haroun. La veille du jour où l'affaire doit se décider, Haroun va se promener dans les rues de Bagdad avec son vizir Giafar. A ce moment, toute la ville s'occupait de ce procès singulier, même les enfants. Haroun voit dans la cour d'une maison des enfants qui jouent; l'un d'eux, visiblement le plus intelligent, propose de jouer au cadi, il sera le cadi; on représentera le procès du marchand Ali. Au moment où l'ami infidèle croit avoir gagné le procès, le pseudo-cadi soulève la question des olives; des olives peuvent-elles être bonnes au bout de sept ans? Deux enfants qui jouent le rôle de marchands-experts déclarent que non; on goûte les olives qui se trouvent dans le vase qui fait l'objet du procès, elles sont fraîches; la fraude est prouvée et le dépositaire infidèle est condamné à être pendu. — Le lendemain, le calife fait décider le procès pour de bon par le même enfant intelligent, qui l'avait si bien jugé en jouant au cadi.

On sait que l'antiquité des récits oraux de ce genre est souvent difficile à déterminer. Il n'en est pas de même du *Livre de Sindibad* ou des *Sept Sages*; nous savons de science certaine que ce roman d'origine indienne, existait en arabe, au *x<sup>e</sup>* siècle de notre ère. La comparaison de plusieurs versions du groupe dit « oriental » prouve que l'original contenait le récit suivant<sup>1</sup>, qui appartient manifestement à notre cycle :

Trois marchands voyagent ensemble; ils s'arrêtent chez une vieille femme et lui confient ensemble tout l'argent qu'ils ont sur eux; la femme ne doit le rendre qu'aux trois voyageurs se

1) *Libro de los engannos*, publié par Comparetti, *Ricerche intorno al libro di Sindibad*, Milano 1869, in-fol., p. 52. — Baethgen, *Sindban oder die Sieben weisen Meister syrisch und deutsch*, Leipzig, 1878, in-8°, p. 36-37. — Συγγίνας, éd. Boissonade, Paris, 1828, in-8°, p. 118 et suiv. — *Sindibad Nameh* dans *Asiatic Journal*, année 1841, t. III (septembre-décembre), p. 99.



présentant à la fois. Ils vont prendre un bain dans un jardin près de la maison de la femme. S'apercevant qu'ils n'ont pas de peigne, ils envoient l'un d'eux pour en demander un à la femme; il s'exécute, mais réclame l'argent. La femme refusant de le donner, à cause de la convention conclue, il montre au loin ses deux camarades qui crient : « Donnez », croyant toujours qu'il s'agit du peigne. La femme finit par donner l'argent : le marchand, dès qu'il l'a pris, s'enfuit avec. Surviennent les deux autres, qui réclament l'argent qu'ils ont déposé. L'affaire vient devant le juge, qui ordonne à la femme de restituer l'argent le lendemain. Comme elle s'en va en pleurant, elle rencontre un enfant de cinq ans, qui lui demande pourquoi elle pleure. La femme ayant raconté son histoire, l'enfant lui conseille de dire au juge qu'elle a l'argent et qu'elle le donnera quand les trois hommes qui le lui ont confié le lui viendront réclamer *ensemble*. Le juge approuve cette réponse et apprenant que la femme a ainsi répondu sur le conseil d'un jeune enfant, fait de cet enfant son conseiller habituel<sup>1</sup>.

Un troisième récit a ceci de remarquable qu'il s'agit, comme dans *Susanne*, de deux faux témoins que l'enfant, qui se charge d'éclaircir l'affaire, met en contradiction l'un avec l'autre. Il se trouve dans l'introduction de la version mongole d'un célèbre recueil indien, les *Contes du Trône* ou le *Trône du roi Vikrâmaditya*<sup>2</sup>. Cette introduction, qui ne se retrouve

1) Ce récit repose sur une très ancienne anecdote internationale; on le trouve chez Valère-Maxime (1<sup>er</sup> siècle de notre ère), VII, 3; mais, chez le narrateur latin, ce n'est pas un enfant qui donne le conseil à la femme, c'est Démosthène, le grand orateur. Le récit de Valère-Maxime a passé dans de nombreux recueils d'anecdotes. Voir Clouston, *Popular tales and fictions* (London, 1887), II, p. 1 et suiv.

2) B. Jülg, *Mongolische Märchen-Sammlung. Die neun Märchen des Siddhi-Kür... und die Geschichte des Ardschi-Bordschi Chdn.* Innsbruck, 1868, gr. in-8°, p. 196 et suiv. — Voir sur les différentes versions du *Trône*, l'étude de A. Weber dans le t. XV de ses *Indische Forschungen*; L. Feer, *Contes indiens, les 32 récits du trône* (Paris, 1883) et *Revue des Bibliothèques*, VI (1896), p. 85 et suiv.



dans aucune des versions indiennes connues, raconte ceci : Des enfants du royaume du khân Ardji Bordji avaient l'habitude de monter sur une colline et d'élire l'un d'entre eux comme roi pour un jour. Ce jeune garçon, ainsi élu, quel qu'il soit, a un aspect de majesté royale; et le roi en conclut que, le roi-enfant changeant tous les jours, la cause de cet aspect merveilleux doit se chercher dans la localité même où jouent les enfants. Il arriva qu'un sujet du roi était allé au bord de la mer pour y chercher des pierres précieuses. A l'un de ses compagnons, qui se proposait de retourner vers l'intérieur du pays, il avait confié une pierre précieuse [qu'il avait trouvée], pour qu'il la transmitt à sa femme. Mais le mandataire vendit la pierre et garda l'argent pour lui-même.

L'autre, revenu chez lui et ne trouvant pas la pierre, dénonça le vol au roi, qui cita devant lui le mandataire infidèle, nommé Dsük. Mais cet homme, prévoyant ce qui allait arriver, avait déterminé par des cadeaux deux des ministres du roi à venir témoigner que Dsük avait remis le joyau, en leur présence, à la femme du chercheur de pierres précieuses. Le roi, confiant dans le témoignage de ses ministres, acquitta Dsük. Le procès achevé, il arriva que les quatre hommes passèrent devant l'enfant-roi, élu ce jour. Celui-ci les fit venir devant lui et les interrogea sur le procès. Jugeant la décision du roi mauvaise, il ordonna à chacun des quatre personnages de modeler séparément en terre glaise la forme de la pierre précieuse qui faisait l'objet du procès. Les modelages de celui qui avait trouvé la pierre et de celui qui l'avait reçue et gardée pour lui, se ressemblaient, mais les deux ministres avaient donné chacun à leur modèle une forme différente. L'enfant en conclut qu'ils n'avaient, en réalité, pas vu la pierre à la remise de laquelle ils prétendaient avoir assisté; il les fit arrêter, ainsi que Dsük, le mandataire infidèle. L'enfant écrivit au roi pour lui reprocher sa façon de rendre la justice. Celui-ci reprit l'examen de l'affaire et décida comme l'avait fait l'enfant.

. Après un second jugement salomonien, rendu par un autre



enfant, le roi acquit la conviction que la colline où ces enfants-rois étaient élus, devait cacher quelque chose d'extraordinaire : il y fit faire des fouilles et y trouva le trône merveilleux de Vikrâmaditya.

Un contradicteur, après avoir pris connaissance de ces récits, pourra accorder qu'il y a, entre ces trois contes et l'histoire de *Susanne*, cette ressemblance qu'un jugement inique, d'abord rendu, est réformé ; mais il pourra cependant alléguer que Daniel, dans le récit juif, n'est pas qualifié d'enfant. Je réplique que le mot παιδάριον se trouve dans la version de Théodotion<sup>1</sup>. Il est vrai que ce mot manque dans le passage correspondant de la vision des Septante<sup>2</sup>, mais celle-ci ne nous est arrivée que dans un seul manuscrit et offre par conséquent moins de garanties que celle de Théodotion, qui nous est parvenue en de nombreux exemplaires. En outre, si certains critiques ne voient dans le texte de Théodotion qu'un remaniement de celui des Septante, d'autres sont d'avis qu'il remonte à un original hébreu autre que celui qu'avaient sous les yeux les traducteurs d'Alexandrie<sup>3</sup>. En supposant même que le mot παιδάριον ait été introduit par Théodotion de sa propre autorité, il est toujours intéressant de constater que cet antique traducteur donnait au récit le sens que nous lui attribuons.

Le mot παιδάριον ne peut, en effet, présenter naturellement qu'un sens : celui d'« enfant, jeune garçon ou fillette ». Il est curieux de voir combien les traducteurs modernes ont évité de rendre le sens naturel de ce mot. W. Rothstein traduit le v. 45 de Théodotion : « Als sie nun abgeführt wurde... erweckte Gott den heiligen Geist eines noch sehr jungen Mannes, Namens Daniel » (Kautzsch, I, 187). E. Reuss lui-même traduit : « Dieu suscita l'esprit saint d'un fort jeune homme nommé Daniel ». Mais Reuss a visiblement hésité :

1) ἐξήγειρεν ὁ θεὸς τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον παιδαρίου νεωτέρου ᾧ ὄνομα Δανιήλ (v. 45) *The Old Testament in Greek.*, éd. Swete, III, 583.

2) καὶ ἔδωκεν ὁ ἄγγελος... πνεῦμα συνέσεως νεωτέρῳ ὄντι Δανιήλ. *Ibid.*, p. 580.

3) Voir par exemple, W. Rothstein dans l'ouvrage cité de Kautzsch, I, p. 178.



dans les notes 5 et 6 de la même page il se sert tour à tour des expressions « jeune garçon — enfant — à peine adolescent ». On dirait que l'éminent critique, qui a si bien montré les impossibilités de l'histoire de Susanne, a cédé malgré lui au désir de rendre plus vraisemblable, de rationaliser le récit même qu'il condamnait. Seule, l'*Encyclopaedia Biblica* anglaise dit, avec un courage digne d'éloges, que Daniel est représenté au v. 45 « as a very youthful boy » (t. I, col. 1014, article *Daniel*).

Nous ne croyons naturellement pas que notre interprétation coupe court à toute recherche ultérieure sur l'histoire de Susanne : nous avons vu plus haut, à propos du *Roman de Sindbad*, que ce qu'on peut appeler le thème de l'enfant sage a été parfois ajouté après coup à des récits où ce thème primitivement ne se trouvait pas ; nous laissons à ceux qui croient, par exemple, que *Susanne* conserve le souvenir d'un vieux mythe babylonien (*Encyclopaedia Biblica*, passage cité) toute liberté de poursuivre leurs recherches ; tout ce que nous avons voulu mettre en lumière, c'est que l'histoire de Susanne, dans l'état où elle nous est parvenue, contient le thème du « jugement erroné, rectifié par un enfant merveilleusement intelligent ».

Une dernière remarque. L'histoire de Susanne a été parfois, au moyen âge, comprise de la façon que nous venons d'indiquer. Eustache Deschamps (2<sup>e</sup> moitié du xiv<sup>e</sup> siècle), dans son poème *le Miroir du mariage*, v. 4432 et suiv. (*Œuvres*, édit. de la Société des Anciens Textes, t. IX, p. 146) racontant l'histoire de Susanne, dit :

Ainsis que l'en l'aloit jugier  
Et la mener à son tourment,  
Estes vous un *petit enfant*  
Dont Dieux l'esperit suscita,  
*De un ans*, ou corps lui bouta  
Vérité, qui puis fut saint homme,  
(Daniel prophète le nomme  
L'Escripture sainte et appelle)  
Et cria « Ne touchez à elle ! etc.



Cette interprétation n'est pas surprenante, puisque la Vulgate, qui suit, comme on sait, pour ce texte, la version de Théodotion, traduit *suscitavit Deus Spiritum sanctum pueri iunioris*. (Daniel, XIII, 45.) Nous ne devons donc pas nous étonner de retrouver ailleurs ce détail que Daniel, au moment du procès de Susanne, était un enfant. Dans la dramatisation de l'histoire de Susanne qui fait partie du *Mistère du Viel Testament*, Susanne, voyant que Daniel prend sa défense, s'écrie :

O beniste soit la journée,  
Jeune enfant, que tu vins sur terre.

(*Le Mistère du Viel Testament*, éd. Rothschild, V. p. 210, v. 41461, comp. v. 41478, 41485).

De même, dans une dramatisation italienne de l'histoire de Susanne, Daniel est qualifié plusieurs fois de *fanciullo* (*la Rappresentatione et historia di Susanna*, Fiorenza, Chili, 1592. In-4° fol. 3 v° et 4 r°). Le seul détail propre à Eustache Deschamps serait donc l'âge précis de *trois* ans, qu'il attribue au jeune Daniel; mais il est probable qu'ici encore, il n'est pas original et se borne à reproduire une indication qu'il aura trouvée dans quelque commentaire ou paraphrase, qu'on signalera tôt ou tard.

G. HUET.

Mars 1912.

P. S. — L'âge de *trois* ans attribué à Daniel par E. Deschamps pourrait bien être un emprunt à certaines rédactions du dialogue légendaire, si répandu, de « l'Enfant sage ». Dans une version française du xv<sup>e</sup> siècle et dans des versions plus récentes qui en dépendent, « l'Enfant sage » a *trois* ans ». Voir *l'Enfant sage... herausgegeben von Walther Suchier* (Dresden, 1910, in-8°), p. 428, 449, 525, 539, 550. Il n'y a du reste aucun rapport entre le dialogue et les contes que nous venons d'examiner.



# ESSAI

## SUR LA CHRONOLOGIE PAULINIENNE

---

La question de la chronologie paulinienne est à l'ordre du jour<sup>1</sup>. Une pièce nouvelle et d'une rare importance a été versée aux débats en 1905 par Émile Bourguet. Peu remarquée d'abord parce que le savant qui l'a publiée, étranger aux études d'histoire des origines chrétiennes, n'en avait pas reconnu, ni par conséquent signalé, l'intérêt pour la chronologie paulinienne, elle ne semble pas avoir attiré l'attention des critiques du Nouveau Testament avant 1909. Depuis, elle a fait l'objet d'un très grand nombre de notes et d'études<sup>2</sup>. Notre intention n'est pas d'ajouter un numéro à cette littérature déjà abondante; mais, puisqu'aussi bien ce travail ne paraît pas jusqu'ici avoir été fait, nous voudrions tenter d'utiliser la donnée nouvelle

1) Nous ne pensons pas qu'il soit nécessaire d'énumérer ici l'abondante littérature relative à la chronologie paulinienne. Nous aurons l'occasion, au cours de notre étude, en notant les principaux arguments invoqués pour et contre les diverses théories, de citer quelques-uns des principaux travaux consacrés dans ces dernières années au problème qui nous occupe. Nous noterons seulement ici, à cause de son importance particulière la très suggestive étude d'Ed. Schwartz, *Zur Chronologie des Paulus* dans les *Nachrichten der Goettinger Gesellsch. der Wiss. zu Goettingen, Phil.-hist. Klasse*, 1907. Signalons aussi l'intérêt que présentent les tableaux dans lesquels Gustav Hoennicke (*Die Chronologie des Lebens des Apostels Paulus*, Leipzig, 1903, p. 70-71) et J. Moffatt (*An Introduction to the literature of the New Testament*, Edinburgh, 1911, p. 62-63) ont résumé les opinions de divers critiques sur la chronologie paulinienne; nous emprunterons à ces tableaux — auxquels nous renvoyons ici une fois pour toutes — de nombreux termes de comparaison.

2) Voir plus loin p. 315, n. 2. Il est donc étrange qu'un auteur aussi bien informé que l'est généralement Joh. Weiss n'en fasse pas état dans son récent et très intéressant commentaire : *Der erste Korintherbrief*, Goettingen, 1910, p. xi, n. 2.



mise à notre disposition pour reprendre dans son ensemble le problème de la chronologie paulinienne.

#### LA NAISSANCE DE PAUL.

La date de la naissance de Paul ne peut être fixée que d'une manière très approximative. Le livre des Actes, au moment du martyre d'Étienne, appelle Paul un jeune homme (*νεανίας*) (*Actes* 7, 58). Le fait que le sanhédrin le charge d'une mission comme celle qu'il se prépare à remplir à Damas (*Actes* 9, 1. 2) empêche de prendre ce terme dans un sens trop rigoureux. Paul pouvait avoir alors une trentaine d'années.

Dans le billet à Philémon qui a été écrit entre 57 et 62, Paul s'appelle lui-même un vieillard (*πρεσβύτερος*). La vie qu'il avait menée devait l'avoir prématurément vieilli en sorte que le rapprochement de ces deux données autorise à conjecturer que Paul était né dans les environs immédiats de l'ère chrétienne.

#### LA CONVERSION.

Pour dater la conversion de Paul on a proposé d'utiliser toute une série d'indices. Ils sont malheureusement ou peu sûrs ou d'une imprécision qui les rend pratiquement inutilisables. Le récit fait au début de l'épître aux Galates des relations de l'apôtre avec l'église de Jérusalem est plus solide et fixe avec précision le rapport chronologique de la conversion avec les deux premiers voyages à Jérusalem.

Certains auteurs, Th. Zahn par exemple, estiment qu'un assez long intervalle a dû séparer la conversion de Paul de la crucifixion de Jésus. Les événements relatés dans les huit premiers chapitres du livre des Actes (la croissance de l'église, les premières persécutions, l'affaire d'Étienne, l'évangélisation de la Samarie) ont demandé, pensent-ils, un certain temps. Zahn croit, de plus, reconnaître entre les chapitres 1-5 et 6-9 une modification complète de l'attitude du parti pharisien à l'égard de



la jeune église. Les Chrétiens ont d'abord, comme seuls adversaires, les Sadducéens et les prêtres d'une part, la populace de l'autre. Les Pharisiens gardent l'attitude expectative que caractérise le discours de Gamaliel (*Actes*, 5, 34-39). A partir du chapitre 6 le judaïsme entier fait bloc contre le christianisme. Il y aurait donc eu là une évolution qui, au jugement de Zahn, aurait demandé des années<sup>1</sup>. Notre auteur trouve une confirmation de son opinion dans le passage de l'épître aux Romains où Paul dit d'Andronicus et de Junias qu'ils ont été chrétiens avant lui (*Rom.* 16, 7)<sup>2</sup>. Ces arguments sont peu probants. Si, dans les premiers chapitres des Actes, les Sadducéens sont seuls nommés comme adversaires des Chrétiens, c'est qu'ils formaient la majorité du sanhédrin. Il n'est pas dit un mot qui permette de conclure à la bienveillance, ou même à la neutralité, des Pharisiens. Le discours de Gamaliel — s'il a quelque valeur historique, ce qui resterait à démontrer, — représente le sentiment personnel d'un individu et n'engage pas le parti auquel cet individu appartient.

Quant aux faits relatés dans les huit premiers chapitres des Actes, deux observations s'imposent : d'abord rien ne prouve que le rédacteur n'ait pas accumulé au début de son livre la majeure partie de ce qu'il savait sur l'église de Jérusalem sans toujours rechercher — peut-être d'ailleurs n'était-il pas en état de le faire — s'il s'agissait constamment d'événements antérieurs à la conversion de Paul.

On dit encore que la propagation du christianisme de Jérusalem jusqu'à Damas a dû demander un certain temps, mais la démarche de Paul à Damas s'explique si les Chrétiens de cette ville représentaient le seul groupe de disciples en dehors de Jérusalem beaucoup mieux que si l'église avait déjà essaimé dans toutes les directions. La présence de croyants à Damas a tenu sans doute à quelque circonstance particulière, elle ne suppose

1) Th. Zahn, *Einleitung in das Neue Testament*, Leipzig, 1900, II<sup>a</sup>, p. 631.

2) Th. Zahn, *Einl.*, II<sup>a</sup>, p. 631. Contre cette opinion Ad. Harnack, *Die Chronologie der altchristlichen Litteratur bis Eusebius*, Leipzig, 1897, I, p. 237, n. 5.



pas nécessairement une mission organisée. Ceci nous transporte aux tout premiers temps du christianisme.

Quant au fait qu'Andronicus et Junias ont été chrétiens avant Paul, il prouve simplement que ces hommes appartenaient au groupe des premiers disciples de Jésus. Si Paul le relève expressément, c'est que ceux dont on pouvait en dire autant ne devaient pas être extrêmement nombreux.

Les arguments par lesquels on a essayé de montrer que Paul n'avait pu devenir chrétien que plusieurs années après la mort de Jésus ne sont donc pas probants. De bonnes raisons obligent au contraire, à placer la conversion de Paul assez près de la passion.

On sait en quoi a consisté cette conversion : Paul persécutait les Chrétiens qui se rendaient coupables à ses yeux de sacrilège et de blasphème en proclamant Messie un homme maudit de Dieu puisqu'il avait été condamné au supplice infamant de la croix<sup>1</sup>. Tout d'un coup, sur le chemin de Damas, Paul comprit qu'il avait fait fausse route, que les Chrétiens avaient raison, que Jésus était ressuscité et vivant. Lui-même devait exprimer plus tard la conviction qu'il avait vu Jésus et que cette apparition avait déterminé sa conversion et sa vocation apostolique<sup>2</sup>. Le livre des Actes, dans son triple récit<sup>3</sup>, dit aussi que Jésus lui-même s'est montré à Paul sur le chemin de Damas.

Paul<sup>4</sup> ne fait aucune espèce de différence entre l'apparition qu'il a eue du Christ et celles que les autres disciples avaient eues avant lui. La manière dont il s'exprime indique qu'il considère la série des apparitions de cet ordre comme close. Ces apparitions, et c'est ce qui les distingue de toutes les manifestations ultérieures du Christ<sup>5</sup>, créent des vocations apostoliques en révélant à ceux qui les reçoivent que le crucifié du calvaire

1) Cf. *Deut.*, 21, 23 ; *Gal.* 3, 13.

2) *I Cor.* 9, 1 ; 15, 8.

3) *Actes* 9, 1-30 ; 22, 1-21 ; 26, 1-20. Sur le rapport de ces trois récits, qui, en réalité, n'en forment qu'un, voir Maurice Goguel, *L'apôtre Paul et Jésus-Christ*, Paris, 1904, p. 40 ss.

4) *I Cor.* 15, 1-8.

5) Manifestations dont la possibilité résulte du système paulinien tout entier.



est ressuscité et qu'il est le Seigneur. Le lien étroit que Paul établit ainsi entre les apparitions qu'ont eues les premiers apôtres et celle qui lui a été accordée à lui-même est une objection décisive contre toute hypothèse qui mettrait entre elles un intervalle de quelque importance.

### LE MARTYRE D'ÉTIENNE.

Les Actes font jouer un rôle à Paul dans le martyre d'Étienne<sup>1</sup> et bien que cette participation ait été contestée, on peut la tenir pour établie<sup>2</sup>. La date du martyre d'Étienne, si elle était connue, fixerait le *terminus a quo* de la conversion. On a supposé que l'émeute, au cours de laquelle périt le premier martyr, se comprendrait bien en 36 ou 37 alors que, Pilate ayant été suspendu par le légat de Syrie Vitellius, Marcellus exerçait l'intérim du gouvernement de Judée avant la nomination de Marullus<sup>3</sup>, mais Étienne a péri au cours d'une émeute et un tel mouvement, né d'une explosion de fanatisme, n'est pas plus invraisemblable sous le rude gouvernement de Pilate que sous l'administration plus douce de Marcellus.

1) Actes 7, 58.

2) Par Mommsen (*Die Rechtsverhältnisse des Apostels Paulus, Zeitschr. f. d. neutest. Wiss.*, 1901, p. 85), et par Schwartz (*Zur Chronologie des Paulus, Nachrichten der Goettinger Gesellschaft der Wissenschaften, Philosophisch-historische Klasse*, 1907, p. 275). Deux arguments sont invoqués à l'appui de cette opinion : 1° Paul dit qu'après sa conversion il n'est pas *monté* (et non qu'il n'est pas *retourné*) à Jérusalem (*Gal.* 1, 17); 2° Il dit qu'il était, après sa première visite à Jérusalem, « inconnu de visage aux églises de Judée » (*Gal.* 1, 22). Sur le premier point nous remarquerons que Paul, dans le récit de l'épître aux Galates, ne se préoccupe nullement des événements qui ont précédé sa conversion. Sur le second point nous ferons observer, d'une part, que l'Église de Jérusalem pouvait, dans une assez large mesure, s'être renouvelée depuis les premières persécutions. D'autre part, il n'est pas impossible de concevoir que les persécutions se soient déroulées sans qu'il y ait eu contact personnel entre Paul et ses victimes, du moins celles qui parvenaient à lui échapper.

3) C'est l'opinion de Renan, *Les apôtres*, Paris, 1866, p. 141 ss.; de Haus-rath, *Neutestamentliche Zeitgeschichte*, II<sup>e</sup>, Heidelberg, 1875, p. 347; de Clemen *Die Chronologie der paulinischen Briefe*, Halle, 1893, p. 188. Clemen a retiré cette opinion dans son *Paulus, sein Leben und Wirken*, Giessen, 1904, I, p. 367 s.



## LA FUITE DE DAMAS.

Paul écrit : « A Damas, l'ethnarque du roi Arétas gardait la ville pour m'arrêter et c'est par une fenêtre, dans une corbeille qu'on me fit descendre le long des murailles. C'est ainsi que je parvins à m'enfuir » (*II Cor.* 11, 32-33). Cet épisode se place sans doute à la fin du second séjour de Paul à Damas, avant son départ pour la Judée. Il est peu probable en effet qu'il ait pu précéder son départ pour l'Arabie, car le retour de Paul à Damas serait inexplicable et il serait étrange que l'apôtre soit allé dans le pays des Nabatéens au moment où il venait d'échapper avec peine à leurs embûches<sup>1</sup>. On peut aussi (bien qu'une grande réserve s'impose) invoquer le témoignage des Actes qui placent un voyage à Jérusalem immédiatement après la fuite dramatique de Damas<sup>2</sup>. On a conjecturé mais, d'une manière que le silence de Josèphe rend assez hypothétique, que la ville de Damas avait été quelque temps sous la domination d'Arétas vers 36 ou 37 pendant ou avant la campagne de Vitellius<sup>3</sup>. Schwartz a montré d'ailleurs que cette hypothèse n'est nullement autorisée par le témoignage de la seconde épître aux Corinthiens<sup>4</sup>. Il y a donc lieu d'admettre comme l'avaient déjà

1) H. J. Holtzmann, *Hand. Commentar* I, 2<sup>e</sup>, p. 72.

2) *Actes* 9, 23-26. Les Actes présentent les choses un peu autrement que Paul. Ils attribuent aux Juifs les mesures prises contre Paul à Damas. On peut avec Blass (*Acta Apostolorum, Editio philologica*, Goettingen, 1895, p. 119) et Voelter (*Paulus und sein Briefe*, Strassburg, 1905, p. 250), admettre l'idée d'un accord entre l'ethnarque et les Juifs. Schwartz (*Die Aeren von Gerasa und Eleutheropolis, Nachr. der kön. Gesellsch. der Wiss. zu Göttingen, Phil. hist. Klasse*, 1906, p. 368) ne se prononce pas entre cette hypothèse et celle de la substitution des Juifs aux Nabatéens par hostilité du rédacteur des Actes contre les Juifs.

3) Voir là-dessus, Clemen, *Paulus*, I, p. 368 s.

4) Schwartz *Die Aeren von Gerasa und Eleutheropolis, Nachrichten der kön. Ges. der Wiss. zu Göttingen. Phil. hist. Klasse*, 1906, p. 367 s. Voici en résumé l'argumentation de Schwartz, elle nous paraît décisive : Ce qui a suggéré l'hypothèse d'une occupation temporaire de Damas par Arétas sous Caligula et Claude c'est que ces deux empereurs sont les seuls dont l'effigie ne figure pas sur les monnaies de Damas. Mais il y a là, au jugement de Schwartz, une circonstance toute fortuite qu'on pourrait illustrer de nombreux parallèles. Damas n'aurait



proposé O. Holtzmann<sup>1</sup>, Zahn<sup>2</sup>, Clemen<sup>3</sup> et d'autres qu'il faut voir dans l'ethnarque d'Arétas non pas le gouverneur de la ville, mais le chef national des Arabes qui y résidaient, ce qu'en langage moderne, on appellerait un consul général.

La seule conclusion à tirer du passage où Paul mentionne sa fuite de Damas c'est qu'il a quitté cette ville avant 40, date de la mort d'Arétas<sup>4</sup>. S'il a été de là directement à Jérusalem comme paraissent le dire les Actes, la conversion ne pourrait, en tous cas, pas être postérieure à 37<sup>5</sup>.

### LES VOYAGES DE PAUL A JÉRUSALEM.

Nous disposons ici d'une source de premier ordre : l'épître aux Galates. C'est un témoignage immédiat et direct dont la valeur est encore augmentée par le fait que Paul, entouré et surveillé par ses ennemis, a dû prendre un soin tout particulier pour que non seulement la sincérité, mais encore la minutieuse exactitude de son récit ne puissent nulle part être prises en défaut<sup>6</sup>.

pu d'ailleurs tomber entre les mains des Nabatéens qu'à la suite d'une campagne si malheureuse qu'elle n'aurait pu être passée sous silence par les historiens ; quant à l'hypothèse d'une cession volontaire de Damas à Arétas, Schwartz s'exprime en ces termes : *Ich treue Caius viele Dummheiten zu, dies ist aber auch für ihn ein zu starkes Stück*. D'ailleurs si Damas avait appartenu aux Nabatéens, l'ethnarque aurait pu faire arrêter Paul dans la ville même, il n'aurait pas eu besoin de préparer un guet-apens où l'apôtre devait tomber quand il sortirait des murs. Il faut se représenter que Paul se sauve par la fenêtre pour partir à l'insu de ceux qui le guettent.

1) Oskar Holtzmann, *Neutestamentliche Zeitgeschichte*, Freiburg. i. B., Leipzig, 1895, p. 97.

2) Zahn, *Einl.*, II<sup>2</sup>, p. 632. *Zur Lebensgeschichte des Paulus*, *Neue kirchl. Zeitschr.*, 1904, p. 36 s.

3) Clemen, *Paulus*, I, p. 83.

4) Schürer, *Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi*, Leipzig, 1901, I<sup>3-4</sup>, p. 736.

5) Par là est écartée l'opinion de ceux qui mettent la conversion en 38 (Anger, Renan) ou en 40 (Stölting).

6) Ceci exclut la thèse de l'école hollandaise sur l'inauthenticité de l'épître aux Galates (exposée en dernier lieu par Völter, *Paulus und seine Briefe*,



Le récit de Paul est dominé par l'intention d'illustrer par les faits le caractère de ses relations avec l'église de Jérusalem. Il raconte d'abord qu'immédiatement après sa conversion, il alla en Arabie puis revint à Damas (1,15-17). Ce n'est que trois ans après qu'il monta à Jérusalem pour un séjour de quinze jours (1,18). Ce terme de « trois ans » peut n'être pas, comme l'a suggéré Loisy, d'une rigoureuse exactitude. Paul veut dire simplement « la troisième année après sa conversion » et il se peut qu'au moment de sa venue à Jérusalem quelques mois aient manqué aux trois années révolues<sup>1</sup>. Schwartz<sup>2</sup> va plus loin encore et fait remarquer que dans l'usage antique μετὰ τριὰ ἔτη veut dire la troisième année, celle qui sert de point de départ étant comprise. On peut donc admettre que le premier voyage à Jérusalem a eu lieu de 2 à 3 ans après la conversion de Paul.

Le livre des Actes le place au contraire très peu de temps après la conversion. Il ne dit rien d'un voyage ou d'un séjour en Arabie et raconte que l'activité de Paul à Damas, très peu après sa conversion, fut brusquement interrompue par l'hostilité des Juifs et que l'apôtre vint alors directement à Jérusalem (*Actes* 9, 23-30).

Puisqu'aussi bien le livre des Actes met trois voyages de Paul à Jérusalem là où l'épître aux Galates n'en connaît que deux<sup>3</sup>,

p. 247 s.). Le récit de l'épître aux Galates est pour Völter une déformation tendancieuse de celui des Actes ou de la source de ce récit. Völter juge l'attitude que les Actes prêtent à Paul beaucoup plus naturelle que celle qui est décrite dans l'épître aux Galates. Il est impossible de discuter cette théorie. Nous nous bornerons à faire remarquer qu'avec cette hypothèse, il y aurait dans l'épître aux Galates non pas une confusion, mais une altération intentionnelle de la vérité. On ne comprendrait pas d'ailleurs l'intérêt qu'aurait présenté un récit tendancieux des relations de Paul avec l'Église de Jérusalem à l'époque où il faudrait, d'après Völter, placer la composition de l'épître aux Galates. De plus, nous verrons (p. 20) que l'accord des récits des Actes et des Galates sur un point important (conférence publique sans résultat) est de telle nature qu'elle exclut l'hypothèse de la dépendance d'un des récits par rapport à l'autre.

1) Loisy, *Revue d'histoire et de littérature religieuses*, 1911, p. 506.

2) Schwartz, *Zur Chronologie...*, p. 274.

3) Nous ne pouvons souscrire aux tentatives faites par exemple par Zahn, par Sielfert et par Ramsay pour mettre le témoignage de l'épître aux Galates d'accord avec celui des Actes. Zahn (*Eint.*, II<sup>e</sup>, p. 633) estime que Paul ne men-



quelques auteurs<sup>1</sup> ont pensé que ce premier voyage avait été imaginé par le rédacteur des Actes dans la conviction que Paul avait dû, immédiatement après sa conversion, venir en quelque sorte, chercher à Jérusalem la confirmation de sa vocation apostolique. Cette opinion ne nous paraît pas fondée et nous estimons, avec Weizsäcker<sup>2</sup> et Schwartz<sup>3</sup>, que ce premier voyage à Jérusalem a été seulement mal daté et mal raconté par l'auteur

tionne pas son second voyage à Jérusalem (Actes, 11, 30) parce que ce voyage ayant coïncidé avec la persécution d'Hérode, il n'avait pas eu l'occasion d'y rencontrer un seul apôtre. Sieffert (*Der Brief an die Galater* [Commentaire de Meyer, VII<sup>2</sup>] Goettingen, 1899, p. 80) pense que Paul ayant achevé la démonstration de l'indépendance de son apostolat ne continue pas un récit suivi de ses relations avec l'église de Jérusalem mais relève seulement deux épisodes caractéristiques, la conférence de Jérusalem et l'incident d'Antioche. Sans pouvoir discuter en détail ces opinions, nous ferons remarquer 1<sup>o</sup> qu'elles sont tout à fait contraires au sens naturel de l'épître aux Galates; nul ne songerait à supposer que Paul n'y a pas donné une énumération complète de ses voyages à Jérusalem s'il ne s'agissait de sauver le témoignage des Actes; 2<sup>o</sup> Dans le début de l'épître aux Galates Paul ne raconte pas seulement ses relations avec l'église de Jérusalem, mais polémique contre les fausses interprétations qui en ont été données. Aurait-il pu prêter le flanc aux critiques de ses adversaires en passant sous silence un de ses voyages à Jérusalem? Sabatier (art. *Paul* dans l'*Encycl.* de Lichtenberger, X, p. 275) dit justement : « Dans une telle argumentation il est clair que Paul ne peut omettre aucun voyage dans la ville sainte, car cette omission serait un mensonge ». Parmi ceux qui admettent avec Zahn et Sieffert que Paul est venu à Jérusalem entre le premier et le second voyages que raconte l'épître aux Galates, nous mentionnerons Bartlet, Belser, Cornely, Hœnnecke, Kellner, Lightfoot, Neteler, Pearson, Turner, Wandel, B. Weiss. Ramsay (*Paulus in der Apostelgeschichte*, trad. H. Groschke, Gütersloh, 1898, p. 127 ss.), suppose que les événements racontés par le quinzième chapitre des Actes sont postérieurs à ceux que Paul relate dans le second chapitre de l'épître aux Galates. Nous essayerons de montrer un peu plus loin que cette hypothèse est exclue par les points de contact qu'il y a entre les deux récits. Sur la théorie d'après laquelle Actes 15 raconterait autre chose que Gal. 2, voir le jugement de Faye (*Études sur les origines des Eglises de l'âge apostolique* (Bibl. de l'Éc. des Hautes Ét. Sc. relig., XXIII), Paris, 1909, p. 219) : « Explication imaginée pour sauver les Actes mais qui ne tient pas debout ».

1) Joh. Weiss, *Das Judentum in der Apostelgeschichte und das sogenannte Apostelkonzil*, Stud. u. Krit., 1893, p. 539. Maurice Goguel, *L'apôtre Paul et Jésus-Christ*, p. 53.

2) Weizsäcker, *Das Apostolische Zeitalter der christlichen Kirche*<sup>2</sup>, Freiburg i. B., 1892, p. 85 s.

3) Schwartz, *Zur Chronologie...*, p. 269.



des Actes. La fuite pittoresque de Damas qui précède le voyage à Jérusalem, l'activité en Syrie et en Cilicie qui le suit, établissent l'identité du premier voyage raconté par les Actes et de celui dont Paul parle dans *Gal.* 1,18. Comment s'étonner que dans les milieux jérusalémites où l'auteur des Actes a recueilli une partie des traditions qu'il a mises en œuvre, on ait raconté que Paul était venu à Jérusalem immédiatement après sa conversion alors que dans l'épître aux Galates, Paul est déjà obligé de protester contre cette manière de raconter ses rapports avec l'église de Jérusalem?

Onze ou quatorze ans après son premier voyage, Paul revint à Jérusalem. Il dit dans l'épître aux Galates : « Ensuite, après quatorze ans, je montai de nouveau à Jérusalem avec Barnabas » (Ἐπειτα διὰ δεκατεσσάρων<sup>1</sup> ἐτῶν πάλιν ἀνέβην εἰς Ἱεροσόλυμα μετὰ Βαρνάβαν, 2, 1). Il y a incertitude sur le point de départ de ce calcul. On peut, sans hésiter, écarter l'opinion de ceux qui pensent, avec Eusèbe<sup>2</sup>, que les quatorze années partent de l'ascension ou, avec Wieseler<sup>3</sup>, de la date donnée par Luc (3,1) comme celle du début du ministère de Jésus. Il est clair que le point de départ ne peut être qu'un fait mentionné par Paul dans son récit, mais est-ce le premier voyage ou bien la conversion? La première opinion<sup>4</sup> a pour elle — sans que cependant ce soit un argument décisif — la forme même de la phrase et l'allusion très nette au premier voyage que contiennent les mots πάλιν ἀνέβην εἰς Ἱεροσόλυμα. A l'appui de la seconde<sup>5</sup> on peut faire valoir que dans

1) Quelques auteurs (Baljon, Michelsen, Schjott), ont proposé de corriger δεκατεσσάρων en τεσσάρων. C'est une conjecture que rien n'autorise. Voir là-dessus les notes de Sieffert, *Der Brief an die Galater*, p. 77, et de Zahn, *Der Brief des Paulus an die Galater*, Leipzig, 1905, p. 76.

2) Voir Sieffert, *Br. a. d. Gal.*, p. 78.

3) Wieseler, cité par Sieffert, *Brief an die Gal.*, p. 81.

4) Sieffert, *Br. a. d. Gal.*, p. 78. Harnack, *Chronol.*, I, p. 237. Zahn, *Einl.*, II<sup>a</sup>, p. 630. Clemen, *Paulus*, I, 40. Lietzmann, *Handb. z. N. T.*, Tübingen, 1910, III, 1, p. 233. C'est aussi l'opinion de Bartlet, Bornemann, Cornély, Gilbert, O. Holtzmann, Jülicher, Keim, Lightfoot, Neteler, Sabatier, B. Weiss, Wendt.

5) Ramsay, *The Pauline Chronology* dans *Pauline and other Studies in early Christian history*. London, MCMVI, p. 365. Völter, *Paulus und seine Briefe*,



tout ce passage la pensée de Paul est dominée par l'idée de sa conversion et par la préoccupation de montrer qu'elle a été la seule source de son apostolat et de son évangile. On peut aussi faire remarquer que s'il fallait prendre comme point de départ le dernier fait mentionné par Paul, ce fait serait non le premier voyage à Jérusalem, mais le séjour en Syrie et en Cilicie. A vrai dire aucune des deux argumentations ne nous paraît absolument décisive. Les deux interprétations proposées sont possibles l'une et l'autre<sup>1</sup> et l'on peut, avec une vraisemblance égale, mettre la conférence de Jérusalem environ quatorze ans ou environ dix-sept ans après la conversion de Paul. Nous aurons à déterminer ultérieurement laquelle de ces deux déterminations s'accorde le mieux avec les autres données de la chronologie paulinienne.

#### LA CONFÉRENCE DE JÉRUSALEM.

Paul raconte que lors de sa seconde visite à Jérusalem il vit Jacques, Céphas et Jean (*Gal.* 2,9). L'identification de Jacques avec le « frère du Seigneur » dont il a été question au chapitre précédent n'est pas douteuse. On peut en dire autant de celle de Jean avec l'apôtre Jean, fils de Zébédée, malgré une hypothèse qui a été proposée par Eduard Schwartz<sup>2</sup>, hypothèse que d'ailleurs il n'a pas tardé à retirer<sup>3</sup>.

La rencontre de Paul avec Jean fournit une indication extrê-

p. 253. C'est aussi l'opinion des Anger, Farrar, Findlay, Hilgenfeld, Kellner, Mac-Giffert, Pearson, Renan, Steinmann, Turner, Wandel.

1) Schwartz, *Zur Chronologie...*, p. 274. C'est pourquoi certains auteurs (Bacon, Belser, Hoennicke) hésitent entre les deux interprétations.

2) Ed. Schwartz, *Ueber den Tod der Söhne Zebedaei. Ein Beitrag zur Geschichte des Johannesevangeliums, Abhandlungen der königlichen Gesellschaft der Wissenschaften zu Goettingen. Philosophisch-historische Klasse, Neue Folge Band VI, 1904*, p. 5 s. Schwartz avait proposé d'identifier Jean de *Gal.* 2, 9 avec Jean-Marc. Une grave objection contre cette hypothèse est que Jean-Marc qui, dans la suite, apparaît comme un auxiliaire de Paul peut difficilement avoir été, vis-à-vis de lui, le représentant de l'église de Jérusalem.

3) Schwartz, *Zur Chronologie des Paulus...*, p. 268.



mement précieuse pour la chronologie paulinienne si, avec Wellhausen<sup>1</sup>, Schwartz<sup>2</sup> et quelques autres, on admet que l'apôtre Jean, fils de Zébédée, a péri avec son frère Jacques au cours de la persécution dirigée contre l'église par Hérode, c'est-à-dire avant mars 44<sup>3</sup>. Les raisons qui militent en faveur de cette opinion et les arguments qu'on lui a opposés ne peuvent être exposés ici en détail<sup>4</sup>. Nous nous bornerons à indiquer brièvement les points principaux sur lesquels portent l'argumentation et la discussion.

Le principal argument sur lequel repose la thèse du martyre de Jean en 43/44 est tiré d'un récit de Marc (10, 35-40)<sup>5</sup>. Jacques et Jean, les deux fils de Zébédée, viennent demander à Jésus les premières places dans son Royaume. Il leur répond par une question : « Pouvez-vous boire la coupe que je bois et être baptisés du baptême dont je suis baptisé ? » (δύνασθε πίνειν τὸ ποτήριον ὃ ἐγὼ πίνω ἢ τὸ βάπτισμα ὃ ἐγὼ βαπτίζομαι βαπτισθῆναι, 10, 38). Ils répondent : « Nous le pouvons » et Jésus confirme leur affirmation en disant : « La coupe que je bois, vous la boirez, le baptême dont je suis baptisé, vous en serez baptisés (τὸ ποτήριον ὃ ἐγὼ πίνω πίεσθε, καὶ τὸ βάπτισμα ὃ ἐγὼ βαπτίζομαι βαπτισθήσεσθε 10, 39) ; mais ce n'est pas à moi à donner les places à ma droite et à ma gauche ». Qu'est ce que cette coupe et qu'est-ce que ce bap-

1) Wellhausen, *Das Evangelium Marci*, Berlin, 1903, p. 90. *Noten zur Apostelgeschichte, Nachrichten der Goettinger Gesellschaft der Wissenschaften, Philosophisch-historische Klasse*, 1907, p. 9, n. 2.

2) Schwartz, *Ueber den Tod der Söhne Zebedaei*. Voir aussi le chapitre consacré à cette question par B. W. Bacon, dans son livre *The fourth Gospel in research and debate*, London, MCMX, p. 127 s.

3) Date de la mort d'Hérode. Voir Schwartz, *Zur Chronologie...*, p. 263-266.

4) Nous espérons y revenir quelque jour en traitant en détail du problème johannique.

5) Cette interprétation du récit de Marc a été indiquée il y a quinze ans par Albert Réville (*Jésus de Nazareth*, Paris, 1897, I, p. 354, n. 1. Le récit se trouve aussi chez Matthieu (20, 20-28). Sur les raisons pour lesquelles on peut considérer le récit de Marc comme le plus ancien et sur les motifs que Luc peut avoir eus de ne pas reproduire cet épisode voir Maurice Goguel, *L'Évangile de Marc dans ses rapports avec ceux de Matthieu et de Luc* (*Bibl. de l'Éc. des Hautes Ét., Sc. relig.*, XXII), Paris, 1909, p. 203.



tème ? Certains exégètes, comme Bruston<sup>1</sup>, et Spitta<sup>2</sup>, ont soutenu, à cause des présents πίνω et βαπτίζομαι, que Jésus voulait parler seulement des souffrances de toute nature inhérentes à l'accomplissement même de son ministère. Tel pourrait avoir été le sens primitif de l'épisode, mais, si on pense au récit de l'agonie de Gethsémané et au sens que le terme de coupe a reçu de la triple prière de Jésus en face de la mort : « Père écarte cette coupe de moi ! » (Mc. 14, 36) et si l'on considère que notre péricope se trouve dans une partie de l'évangile entièrement dominée par la pensée de la mort de Jésus, qu'elle a été insérée entre la troisième prophétie des souffrances et de la mort et un morceau qu'un lien organique rattache à la demande des fils de Zébédée et qui se termine par ces mots : « Le Fils de l'Homme est venu... donner sa vie en rançon pour plusieurs » (Mc. 10, 45), il devient évident que coupe et baptême désignent ici la mort<sup>3</sup>. L'épisode équivaut donc, pour l'évangéliste, à une prophétie du martyre des deux frères. L'aurait-il inséré sous la forme qu'il lui a donnée, si, au moment où il a rédigé son récit, elle n'avait été réalisée qu'à moitié ?

A l'appui de cette interprétation Johannes Weiss<sup>4</sup> a fait remarquer que les anciennes versions syriaques au lieu de « vous boirez... vous serez baptisés... » disent « Vous pourrez boire... vous pourrez être baptisés... » ce qui donne à la prophétie du martyre un caractère éventuel et hypothétique. Ce texte s'explique par la préoccupation de ne pas mettre le récit évangélique en contradiction avec une tradition qui ignorait ou excluait le martyre de l'un des deux frères.

L'argument que fournit l'analyse du récit de Marc reçoit une très intéressante et très utile confirmation d'un fragment de

1) Bruston, *Coupe et baptême au sens figuré*, *Rev. de théol. et des quest. relig.*, 1910, p. 339.

2) F. Spitta, *Die neutestamentliche Grundlage der Ansicht von E. Schwartz über den Tod der Söhne Zebedaei*, *Zeitsch. f. d. neutest. Wiss.*, 1910, p. 39 s.

3) C'est l'interprétation de Loisy, *Les Évangiles synoptiques*, Ceffonds, 1908, II, p. 237 et de Klostermann, *Handb. z. N. T.*, II, 1, 89.

4) Joh. Weiss, *Zum Martyrertod der Zebedäiden*, *Zeitsch. f. d. neut. Wiss.*, 1910, p. 107.



Papias conservé dans un extrait de l'Histoire ecclésiastique composée vers 430 par Philippe Sidetes. « Papias, dit ce fragment, raconte dans son second livre que Jean le théologien et Jacques son frère, furent tués par les Juifs<sup>1</sup> ».

Le témoignage de Papias sur le double martyre de Jacques et de Jean est à rapprocher de celui du plus ancien martyrologe syriaque, celui de 411, qui, faisant commencer l'année au 25 Décembre, met le 26 le martyre d'Etienne, le 27 celui des apôtres Jacques et Jean à Jérusalem, le 28 celui des apôtres Pierre et Paul à Rome<sup>2</sup>. Conformément aux indications de ce calendrier, certaines églises ont, jusqu'au iv<sup>e</sup> siècle, célébré le même jour le martyre de Jacques et celui de Jean<sup>3</sup>. L'ensemble de ces témoignages établit qu'une ancienne tradition rapportait le martyre simultané des deux frères et, comme le livre des *Actes* (12, 2) fixe peu avant la mort d'Hérode (mars 44) le martyre de Jacques, nous sommes en droit de conjecturer que la mort de Jean était fixée au même moment.

Cette tradition contredit absolument celle qui a prévalu et d'après laquelle Jean serait mort en Asie Mineure à un âge avancé. Des deux traditions, celle qui est relative au martyre en 43-44 est, à notre avis, la plus ancienne car elle n'aurait pu naître à un moment où l'apôtre Jean était déjà considéré comme l'auteur des écrits qui portent son nom<sup>4</sup>. Il reste, il est vrai, à expliquer comment on a pu attribuer à Jean, mort en 44, des écrits dont la date de composition est, en tous cas, de beaucoup

1) Παπίας ἐν τῷ δευτέρῳ λόγῳ λέγει: ὅτι Ἰωάννης ὁ θεολόγος καὶ Ἰάκωβος ὁ ἀδελφὸς αὐτοῦ ὑπὸ Ἰουδαίων ἀνῆρέθησαν. C. de Boor, *Neue Fragmente de Papias Hegesippus und Pierius in bisher unbekannten Excerpten aus der Kirchengeschichte des Philippus Sidetes*, Leipzig, 1888, T. U., V, 2, p. 170.

2) H. Lietzmann, *Die drei aeltesten Martyrologien*, Bonn, 1903. (Coll. des *Kleine Texte*, n° 2), p. 9.

3) Schwartz, *Zur Chronologie...*, p. 267. Bousset, *Theologische Rundschau*, 1905, p. 229.

4) C'est pour cela que nous jugeons impossible d'admettre, comme l'ont pensé quelques-uns, que la tradition du double martyre en 44 soit née, ou bien d'une confusion faite entre l'apôtre Jean et Jean-Baptiste, ou bien de l'oubli du demi-siècle qui aurait séparé la mort des deux frères. Cf. Schwartz, *Zur Chronologie...*, p. 268.



postérieure à celle-là. Il faut d'abord observer que la tradition relative au martyre des deux frères est attestée dans la région d'Hiérapolis, en Syrie et à Rome, tandis que la tradition sur le grand âge de Jean est plus particulièrement éphésienne. Il n'est donc pas *a priori* impossible de concevoir que la tradition sur le martyre de Jean en 44 ait été inconnue dans le milieu où s'est formée la légende sur Jean en Asie. La manière dont il semble qu'il faille, à l'heure actuelle, se représenter l'origine de l'attribution des écrits johanniques à l'apôtre<sup>1</sup> explique la naissance de la tradition éphésienne à un moment où l'apôtre était mort depuis longtemps. Le noyau du groupe des écrits johanniques a dû être fourni par l'Apocalypse. Ce livre avait pour auteur un personnage du nom de Jean dont rien ne faisait un apôtre. Pour des raisons de style et, peut-être aussi, en raison de certaines autres affinités, on a rapproché de l'Apocalypse, d'abord le quatrième évangile, puis la première épître et successivement les deux autres. A un moment donné, c'est un fait que l'histoire du canon met en lumière, la notion d'inspiration et d'autorité a été identifiée à celle d'apostolicité et tout naturellement l'Apocalypse qui passait pour inspirée a été attribuée à un apôtre et son auteur identifié à l'apôtre Jean.

L'existence de la tradition éphésienne n'est donc pas une objection à l'ancienneté de celle que Papias a consignée, qui a laissé des traces en Syrie et qui, nous l'avons vu, paraît avoir été connue du second évangéliste. Pour notre part, nous ne voyons pas de raison de suspecter l'historicité de cette tradition et nous serions porté à considérer que le texte actuel de la notice des Actes sur le martyre de Jacques : « Il fit périr Jacques, frère de Jean, par l'épée » (12, 2 : ἀνεῖλεν δὲ Ἰάκωβον τὸν ἀδελφὸν Ἰωάννου μαχίρῃ) provient d'une correction faite à l'époque où la tradition éphésienne avait prévalu. A l'origine ce passage devait se lire ainsi : « Il fit périr par l'épée Jacques et Jean son frère » (ἀνεῖλεν δὲ Ἰάκωβον καὶ τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ Ἰωάννην μαχίρῃ<sup>2</sup>).

1) Nous nous bornons bien entendu à esquisser sommairement les grandes lignes de notre conception.

2) A l'appui de cette conjecture on peut faire observer qu'il serait bien étrange,



Puisque Paul a rencontré Jean lors de sa seconde visite à Jérusalem et que Jean est mort martyr peu avant mars 44, cette visite de Paul doit être placée soit à la fin de 43 soit tout au début de 44.

Nous n'avons jusqu'ici utilisé que le témoignage de Paul lui-même, il nous faut maintenant analyser les récits des Actes. Nous verrons que si on les interprète correctement, ils fournissent une confirmation utile à nos conclusions.

Le voyage raconté dans l'épître aux Galates (2, 1 s.) et que fit Paul à Jérusalem à l'occasion de ce qu'on appelle la conférence de Jérusalem est relaté par deux fois dans le livre des Actes, d'abord dans le morceau 11, 27-30; 12, 25, puis au chapitre 15. Cette disposition provient de ce que le rédacteur a trouvé deux récits du voyage de Paul si différents qu'il n'a pas reconnu leur parallélisme, mais a pensé qu'ils se rapportaient à deux voyages distincts.

On peut, croyons-nous, établir :

1° Que chacun des deux récits relate un voyage qui correspond à celui que Paul raconte dans l'épître aux Galates (2, 1 s.);

2° Que la visite à Jérusalem relatée dans le quinzième chapitre des Actes doit être placée avant, et non après, le premier voyage missionnaire. Elle correspond donc au voyage raconté à la fin du chapitre 11.

Dans le récit d'Actes 11, comme dans celui de l'épître aux Galates, Paul est accompagné de Barnabas. Son voyage est motivé par l'annonce d'une famine, annonce que font Agabus et d'autres prophètes venus de Jérusalem (*Actes* 11, 28). Dans l'épître aux Galates le voyage est motivé par une révélation, il a pour but de régler la situation des païens convertis à l'évangile et d'amener l'église de Jérusalem à les traiter en frères sans leur imposer l'observation des rites juifs. Il n'est pas téméraire de

Pierre, Jacques et Jean, ayant été, d'après les Actes, les trois chefs de l'église de Jérusalem, que Pierre et Jacques seuls aient été les objets des persécutions d'Hérode. Schwartz (*Zur Chronologie...*, p. 267, n. 2) note avec beaucoup de finesse que le pluriel employé au verset 1 (ἐπέβαλεν Ἡρώδης ὁ βασιλεὺς τὰς χεῖρας καὶ κῶσά τινας τῶν ἀπὸ τῆς ἐκκλησίας) s'accorde mal avec la mention d'un seul nom au verset 2.



conjecturer que, sinon le voyage lui-même, du moins la situation qu'il doit régler a été provoquée par l'action dans l'église d'Antioche de représentants du point de vue judaïsant extrême, représentants dont il est naturel de penser qu'ils étaient venus de Jérusalem. Sur ce point encore il y aurait contact entre le récit des Actes et celui de l'épître aux Galates.

D'après les Actes, Paul apporte à Jérusalem un secours pécuniaire. Ce point ne peut être considéré comme historique. En effet, Paul, dans l'épître aux Galates, dit que les apôtres de Jérusalem, en lui tendant la main d'association lui ont seulement demandé de se souvenir des pauvres, c'est-à-dire de s'employer à procurer aux églises de Judée qui se trouvaient, à ce moment, très misérables, des secours de la part des églises pagano-chrétiennes, Paul ajoute : « J'ai eu soin de le faire » (*Gal.*, 2, 10). Peut-on admettre que Paul qui dans ce passage est préoccupé avant tout d'affirmer et de démontrer son absolue indépendance par rapport à l'église de Jérusalem, aurait manqué de dire, s'il avait pu le faire, qu'il n'avait pas attendu la demande des apôtres de Jérusalem pour accomplir un acte de solidarité et de charité à l'égard des églises de Judée ? En particulier, s'il était venu à Jérusalem pour accomplir un tel acte, ce fait aurait-il été passé sous silence ? Le récit des Actes n'est donc pas historique sur ce point particulier, mais il contient un réminiscence confuse d'un fait exact, c'est que la question des secours matériels fournis par les églises pagano-chrétiennes aux églises de Judée a joué un rôle dans les négociations de Jérusalem. Le narrateur a fait ici une confusion et donné comme motif au voyage de Paul à Jérusalem ce qui, en réalité, en fut une conséquence<sup>1</sup>. Sur ce point encore, il y aurait donc accord entre le récit d'Actes 11 et celui de Galates 2<sup>2</sup>.

1) Comparer le jugement de Schwartz (*Zur Chron...*, p. 272) : *Die Motivierung ist aus allerhand Resten historischer Erinnerungen zusammengesucht und als Motivierung wertlos, aber in der Verbindung der Reise mit einer Kollekte schimmert noch eine Spur davon durch, dass die Geldspenden heidenchristlicher Gemeinden bei den Abmachungen in Jerusalem eine Rolle gespielt haben.*

2) L'identité des voyages rapportés dans Actes 11 et dans Gal. 2, 1 est admise par Ramsay, *Paulus*, p. 50.



Le récit d'Actes 11 sur le voyage de Paul à Jérusalem ne contient directement aucune indication chronologique, mais le rédacteur a intercalé le récit de la persécution d'Hérode entre le départ de Paul et Barnabas et leur retour à Antioche. Le récit de la persécution et celui du voyage appartiennent manifestement à deux sources différentes; on ne peut donc tirer directement de cette disposition aucune conclusion sur la date du voyage. On peut seulement en inférer — et ceci déjà est important — que le rédacteur a placé ce voyage à l'époque de la persécution d'Hérode. Son témoignage, absolument indépendant de celui de l'épître aux Galates, en fournit une confirmation qu'il vaut la peine de relever<sup>1</sup>.

Le récit du quinzième chapitre des Actes apparaît au premier abord si différent de celui de l'épître aux Galates qu'on comprend l'opinion de ceux qui ont vu dans ce récit soit une déformation tendancieuse de celui de Paul<sup>2</sup>, soit même un roman du second siècle<sup>3</sup>.

D'après l'épître aux Galates, Paul traite de puissance à puissance avec les apôtres de Jérusalem; dans le livre des Actes, il vient soumettre à leur jugement un conflit qui s'est élevé entre lui et les judaïsants venus à Antioche. Dans l'épître aux Galates Paul seul est l'apôtre des païens, Pierre est celui des Juifs. Dans le récit des Actes, Pierre déclare que c'est lui qui, le premier, a prêché l'évangile à des non-juifs<sup>4</sup>. Paul déclare que les apôtres de Jérusalem ne lui ont imposé aucune condition pour lui tendre la main d'association. Les Actes donnent le texte d'une lettre que la conférence de Jérusalem envoie aux Chrétiens de Syrie et de Cilicie pour les exhorter à s'abstenir de la souillure

1) Weizsäcker (*Ap. Zeit.*, p. 87 s.) considère le récit d'Actes 11 comme non historique parce qu'il tomberait dans la période pendant laquelle Paul déclare n'être pas venu à Jérusalem. C'est aussi l'opinion de Sabatier (*Encycl. de Lichtenberger*, art. *Paul*, X. p. 275).

2) C'est la théorie de Weizsäcker, *Ap. Zeit.*, p. 176.

3) C'est la théorie de Volkmar, *Paulus von Damaskus bis zum Galaterbrief*, p. 16 s.

4) Par là le récit d'Actes 15 est mis en relation avec l'épisode le moins historique du livre des Actes, celui de Corneille.



des idoles, de l'impureté<sup>1</sup>, des viandes étouffées et du sang<sup>2</sup>. Le fait que Paul ayant à traiter dans la première épître aux Corinthiens de la question des viandes sacrifiées aux idoles<sup>3</sup> se place à un tout autre point de vue que celui qui est indiqué par la lettre des apôtres de Jérusalem est un argument qui, à lui seul, serait décisif contre l'authenticité de cette lettre. Dans l'épître aux Galates la main est tendue par les apôtres de Jérusalem à Paul et à Barnabas, mais il n'y a rien moins qu'une fusion entre les deux groupes. D'après les Actes, au contraire, l'autorité de l'église de Jérusalem s'exerce directement sur toutes les églises et la décision de la conférence leur est communiquée par ses soins.

Un détail relatif à Silas est aussi bien suspect. Il est, d'après Actes 15, 22, chargé par l'église de Jérusalem d'une mission auprès des pagano-chrétiens. Il est raconté (*Actes* 15, 33) qu'après s'être acquitté de cette mission il quitte Antioche. Un peu plus loin (*Actes* 15, 49), Paul choisit Silas comme compagnon pour son second voyage missionnaire<sup>4</sup>. La difficulté ne disparaît pas, comme on l'a parfois pensé<sup>5</sup>, si l'on admet, comme nous essayerons de montrer qu'on doit le faire, que la conférence de Jérusalem doit être placée avant le premier voyage missionnaire. Il reste, en effet, cette difficulté que Silas représente d'un côté l'église de Jérusalem et de l'autre celle d'Antioche.

Paul d'ailleurs ne dit rien d'une mission dont certains membres de l'église de Jérusalem auraient été chargés avec son consentement auprès de l'église d'Antioche. Il y a là cependant un fait sur lequel il n'aurait pu garder le silence s'il avait été historique, car il n'aurait pas manqué d'être exploité par ses adversaires.

1) Ou de la viande de porc, si on admet la curieuse conjecture de Halévy, *Rev. Sémitique*, 1902, p. 228 s., qui propose de lire πορχειας au lieu de πορνείας.

2) Weizsäcker, *Ap. Zeit.*, p. 174.

3) *I Cor.* 8, 1 s.

4) La contradiction, il est vrai, n'existe que dans le texte oriental. Le texte occidental ajoute après le verset 33. « Silas jugea à propos de rester avec eux Jude seul s'en alla ». C'est là évidemment, malgré l'opinion de Zahn (*Einl.*, I<sup>2</sup>, p. 148 s.), une correction harmonistique.

5) Völter, *Paulus*, p. 258.



Mais, d'un autre côté, il y a sur un certain nombre de points essentiels, accord entre le récit des Actes et celui de l'épître aux Galates.

1° Dans les deux récits la disposition générale est la même. Des deux côtés il y a un conflit qui reçoit une solution pacifique. Les ultra-judaïsants n'ont pas gain de cause dans le livre des Actes plus que dans l'épître aux Galates ;

2° Des deux côtés il y a d'abord discussion publique qui n'aboutit pas<sup>1</sup>, au cours de laquelle, selon toute vraisemblance, les judéo-chrétiens émettent des prétentions que Paul repousse absolument, puis la question est reprise dans un cercle plus étroit entre Paul et les personnages influents de l'église de Jérusalem et, cette fois, l'accord se fait. D'après les deux récits, Pierre et Jacques sont parmi les principaux représentants de l'église de Jérusalem.

L'accord sur ces deux points, en particulier sur le second, autorise à écarter l'hypothèse d'un emprunt direct fait par le rédacteur des Actes à l'épître aux Galates<sup>2</sup> et, à plus forte raison, celle d'une libre composition au second siècle<sup>3</sup>. Le rapport des deux récits est celui de deux relations indépendantes des mêmes faits dont l'une, il est vrai, a dû être consignée par écrit assez longtemps après les événements et non sans avoir été forte-

1) Cela n'est pas dit expressément dans l'épître aux Galates, mais cela résulte des termes qu'emploie Paul. Il dit (2, 2) ἀνεθέμην αὐτοῖς τὸ εὐαγγέλιον ὃ κηρύσσω ἐν τοῖς ἔθνεσιν, κατ' ἰδίαν δὲ τοῖς δοκοῦσιν. Le δὲ du second membre de phrase s'oppose à un premier exposé de l'évangile paulinien, c'est celui dont il est question dans la première partie de la phrase. Le mot αὐτοῖς, au commencement de la phrase, ne peut se rapporter qu'aux mots ταῖς ἐκκλησίαις τῆς Ἰουδαίας de 1, 22 et qu'au terme Ἱεροσόλυμα de 2, 1 qui répète l'idée. Si Paul ne parle pas en détail de cette première réunion, c'est qu'elle n'a abouti à aucun résultat. Dans Actes 15 la première réunion est racontée dans les versets 4-5, la seconde aux versets 15-16.

2) Cf. p. 302, n. 2.

3) Cf. p. 302, n. 3. En même temps sont écartées l'hypothèse de Ramsay (mentionnée p. 292, n. 3) d'après laquelle le voyage relaté dans Actes 15 serait postérieur à celui que Paul raconte dans Gal., 2, et celle de O. Holtzmann, *Die Jerusalemreisen des Paulus und die Kollekte*, *Zeitsch. f. die neutest. Wissensch.*, 1905, p. 102 s., d'après laquelle Actes 11, 30 se rapporterait à un voyage fait par Paul immédiatement après la conférence de Jérusalem.



ment altérée par une tradition qui méconnaissait l'originalité de Paul, et son indépendance à l'égard des apôtres de Jérusalem. Peut-on être surpris de cette déformation quand, par la polémique que Paul dirige dans l'épître aux Galates contre ceux qui dénaturaient ses relations avec l'église de Jérusalem, on constate qu'elle s'était déjà produite au moment où Paul écrivait aux Galates?

Il nous reste à montrer que la conférence de Jérusalem se place en réalité, comme l'indique le récit d'Actes 11, avant le premier voyage missionnaire de Paul. On ne peut la comprendre que si, au moment où elle a lieu, l'existence de communautés pagano-chrétiennes est un fait au moins relativement nouveau. Or, avant le premier voyage missionnaire, il y a, à Antioche en tous cas, mais, selon toute vraisemblance, ailleurs aussi en Syrie et en Cilicie, des communautés pagano-chrétiennes très florissantes. C'est donc avant le premier voyage que la conférence de Jérusalem se comprend le mieux<sup>1</sup>. Cette observation reçoit une très forte confirmation du fait que la lettre envoyée par la conférence est adressée « aux frères d'entre les païens qui sont à Antioche, en Syrie et en Cilicie » (Actes 15, 23). Si le premier voyage missionnaire avait eu lieu il serait étrange que les églises à la fondation desquelles il avait été consacré aient été oubliées<sup>2</sup>.

Notons encore que Pierre intervient à la conférence comme si sa présence à Jérusalem, à ce moment-là, était la chose la plus naturelle du monde alors que le chapitre 12 (3-17) avait raconté que Pierre emprisonné par Hérode et miraculeusement délivré était parti de Jérusalem sans que son retour ait été nulle part rapporté<sup>3</sup>.

1) Schwartz, *Zur Chronologie...*, p. 271. Schmidt (art. *Apostelkonvent* dans l'*Encycl.* de Herzog-Hauck, I, p. 705) pense que la conférence a été provoquée par la constitution d'églises pagano-chrétiennes au cours du premier voyage missionnaire. Avec cette conception, on ne comprend pas pourquoi la solution d'un problème qui n'avait pas été posé par l'existence de communautés pagano-chrétiennes en Syrie et en Cilicie a été cependant adressée à ces églises et non à celles à propos desquelles la difficulté avait été soulevée.

2) Völter, *Paulus und seine Briefe*, p. 358.

3) Schwartz, *Zur Chronologie...*, p. 273.



Notons aussi la contradiction relative à Silas, Actes 15. 32. 33 disant : « Jude et Silas..., ayant passé un certain temps furent renvoyés en paix par les frères auprès de ceux qui les avaient délégués » et le verset 40 racontant que Paul choisit Silas comme compagnon de son second voyage<sup>1</sup>. Un retour de Silas à Antioche n'est pas mentionné et il n'y a pas de place entre le verset 32 et le verset 40 pour en statuer un<sup>2</sup>.

Pour ces diverses raisons il faut reporter le récit du chapitre 15 avant le premier voyage missionnaire<sup>3</sup>. Il coïncide alors avec le voyage d'Actes 11 et cela nous explique le déplacement du récit. Le rédacteur n'a pas reconnu que les deux relations du voyage à Jérusalem qu'il trouvait dans ses sources et qui étaient faites, l'une au point de vue de l'église d'Antioche<sup>4</sup>, l'autre à celui de l'église de Jérusalem<sup>5</sup>, se rapportaient à un seul et même voyage; il a placé l'un avant, l'autre après le premier voyage missionnaire<sup>6</sup>.

Le témoignage des Actes s'accorde donc avec celui de l'épître aux Galates pour placer la conférence de Jérusalem immédiatement avant la persécution d'Hérode, c'est-à-dire au début de 44 ou à la fin de 43.

1) Spitta, *Die Apostelgeschichte, ihre Quellen und deren geschichtlichen Wert*. Halle, 1891, p. 180 ss. Wellhausen, *Noten zur Apostelgeschichte, Nachrichten der Goettinger Gesellschaft der Wissenschaften, Philosophisch-historische Klasse*, 1907, p. 7; von Dobschütz, *Die Thessalonicherbriefe*, Göttingen, 1909, p. 8.

2) Voir p. 303, n. 4.

3) Se prononcent pour la conférence avant le premier voyage missionnaire : Weizsäcker, *Ap. Zeit.*<sup>2</sup>, p. 91; 209; Spitta, *Die Apostelgesch.*, p. 179 ss.; Franke, *Galaterbrief und Apostelgeschichte, St. u. Kr.*, 1890, p. 659 s.; O. Holtzmann, *Studien zur Apostelgeschichte, Zeitschr. f. Kirchengesch.*, 1893, p. 345; Wellhausen, *Noten...*, p. 7 s.; Schwartz, *Zur Chronologie...*, p. 271; Völter, *Paulus*, p. 258. S'en tiennent à l'opinion traditionnelle d'après laquelle le voyage a précédé la conférence : Harnack, *Chronologie*, I, p. 237; Clemen, *Paulus*, II, p. 114 s.; de Faye, *Etudes sur les origines des Eglises*, p. 223. Se prononcent dans le même sens : Bacon, Bartlet, Belser, Bornemann, Jülicher, Kellner, Renan, Sabatier, Zahn et la majorité des critiques.

4) Le départ d'Antioche et le retour sont seuls mentionnés.

5) Il y a un récit des événements qui se sont passés à Jérusalem.

6) Spitta, *Apgesch.*, p. 179 ss. Schwartz, *Zur Chronologie...*, p. 269, 273.



Il y a peut-être, comme Schwartz l'a supposé<sup>1</sup>, une relation organique entre la conférence de Jérusalem et la persécution d'Hérode qui l'a immédiatement suivie. Les concessions faites aux pagano-chrétiens, l'autorisation qui leur fut accordée de ne pas se faire circoncire pourraient avoir révélé aux Juifs l'abîme qui séparait d'eux les disciples de Jésus<sup>2</sup>. Il est assez remarquable que Jacques, le frère du Seigneur, qui resta jusqu'à sa mort un strict observateur de la loi ne paraît pas avoir été inquiété.

La conversion tombant ainsi soit 14, soit 17 ans environ avant cette date devrait être placée vers 29-30 ou vers 26-27. La première de ces dates est certainement la plus vraisemblable<sup>3</sup> bien que la première ne puisse être strictement exclue puisque rien ne nous garantit que la date donnée par Luc (3, 1), pour le commencement du ministère de Jésus (28-29), ne résulte pas de combinaisons plus ou moins conjecturales de sa part<sup>4</sup>. Paul aurait donc passé les années 30-33 en Arabie et à Damas. En 33 il serait venu pour quinze jours à Jérusalem puis il se serait rendu en Cilicie où Barnabas vint le chercher, sans doute à la fin de 42, puisque les Actes (11, 26) assignent une durée d'un an à son activité à Antioche<sup>5</sup>. A la fin de 43 ou au début de 44 il serait venu conférer avec les apôtres de Jérusalem<sup>6</sup>.

1) Schwartz, *Zur Chronologie...*, p. 283. Cf. K. Lake, *The earlier epistles of St. Paul*, London, 1911, p. 34.

2) Il vaut la peine de noter qu'Étienne le premier martyr était mort lui aussi parce qu'il avait proclamé l'abrogation de la loi.

3) Ainsi serait fixée l'interprétation à donner au passage *Gal.* 2, 1. Cf. Schwartz, *Zur Chronologie...*, p. 274.

On a proposé comme date de la conversion de Paul : 29 (O. Holtzmann), 30 (Harnack, Kellner, Neteler), 31 (Clemen), 31 ou 34 (Bacon), 31-32 (Bartlet, Mac-Giffert), 32 (Gilbert, Ramsay (25 janvier), Süskind), 33 ou 35 (Hoennicke), 34 (Bornemann, Cornely, Lightfoot, Wandel), 35 ou 32 (Belser), 35 (Jülicher, Keim, Sabatier, B. Weiss, Wendt, Zahn), 35-36 (Turner), 36 (Findlay), 36-37 (Steinmann), 37 (Farrar), 38 (Anger, Renan), 40 (Stölting).

4) Loisy, *Rev. d'hist. et de lit. rel.*, 1911, p. 506.

5) Il n'est pas sans intérêt de noter que la chronologie que nous établissons ici est la même que celle que Völter (*Paulus*, p. 253 s.) trouve dans l'épître aux Galates, pour lui inauthentique.

6) On a proposé pour la conférence de Jérusalem les dates suivantes :



LE PREMIER ET LE SECOND VOYAGES MISSIONNAIRES<sup>1</sup>.

La conférence de Jérusalem ayant eu lieu à la fin de 43 ou au commencement de 44, Paul retourna avec Barnabas à Antioche. Ils emmenaient avec eux Jean-Marc (12, 25). Le livre des Actes (13, 1-3) relate leur départ pour leur premier voyage missionnaire immédiatement après leur retour. Cela ne veut pas dire que Paul, à peine rentré à Antioche, en soit reparti, mais cela empêche de trop éloigner ces deux événements l'un de l'autre. Peut-être n'est il pas téméraire de conjecturer que le départ d'Antioche se place au moment qui était le plus favorable pour entreprendre un grand voyage, c'est-à-dire au printemps. Ce serait donc au printemps 44 que commencerait le premier voyage missionnaire.

Paul et ses compagnons vont d'abord à Chypre (13, 4-12), puis à Perge de Pamphylie où Jean-Marc renonçant à continuer le voyage avec eux les quitte pour retourner à Jérusalem (13, 13)<sup>2</sup>. Paul et Barnabas poursuivent leur route à travers la Pisidie et la Lycaonie, s'arrêtant à Antioche, à Iconium, à Lystre et à Derbe (13, 14 14, 20). De Derbe ils reviennent sur leurs pas, visitent et affermissent les églises qu'ils ont fondées à l'aller, regagnent Perge et Attale où il s'embarquent pour Antioche (14, 21-26).

Le récit de ce voyage ne contient directement aucune indi-

43-44 (Schwartz), 44 (Kellner), 45 (Mac-Giffert), 46 (O. Holtzmann), 47 (46) (Harnack), 47 (Bacon, Neteler), 48 (Clemen, Gilbert, Wandel), 49 (Bartlet, Belser, Findlay, Stölting, Turner, Pearson), 50 (Ramsay), 50-51 (Steinmann), 50-52 (Hoennicke), 51 (Bornemann, Cornely, Farrar, Lightfoot, Renan), 52 (Jülicher, Keim, Sabatier, Bernh. Weiss, Zahn).

1) Nous nous servons de ces expressions parce qu'elles sont commodes et consacrées par l'usage, mais il ne faut pas oublier qu'elles doivent être prises dans le sens de premier et de second voyages racontés par le livre des Actes et qu'auparavant se placent d'autres voyages missionnaires de Paul, en Arabie, en Syrie et en Cilicie en tous cas.

2) Les Actes ne donnent pas la raison de la défection de Jean-Marc. On a conjecturé qu'elle avait été motivée par un désaccord relatif aux conditions de l'évangélisation des païens (Clemen, *Paulus*, II, p. 132). L'hypothèse est séduisante, elle expliquerait bien pourquoi Paul a considéré Jean-Marc comme disqualifié par son attitude à Perge (*Actes*, 15, 38).



cation chronologique<sup>1</sup> en sorte que, pour en évaluer la durée, on est réduit à de simples conjectures. Les appréciations sur ce point varient assez sensiblement. Renan<sup>2</sup> estime que le voyage a duré 4 ou 5 ans. Ramsay<sup>3</sup> dit 2 ans. Clément<sup>4</sup> au moins 3 mais peut-être 4 ou 5 ans.

Après ce premier voyage et avant le second se place un séjour à Antioche. Le rédacteur des Actes l'a divisé en deux pour y intercaler le récit de la conférence de Jérusalem. Les termes employés (14, 28 : διέτριβον δὲ χρόνον οὐκ ὀλίγον. 15, 35-36 διέτριβον... διδάσκοντες καὶ εὐαγγελιζόμενοι... μετὰ δὲ τινος ἡμέρας) sont assez vagues, ils ne conviennent, semble-t-il, cependant, ni pour un bref passage de quelques jours ou de quelques semaines, ni pour un séjour très prolongé. Peut-être est-on en droit de hasarder, à titre de conjecture, l'hypothèse que Paul aurait passé l'hiver à Antioche.

Le second voyage de Paul paraît avoir été inspiré d'abord par le désir de visiter les églises fondées pendant le premier (*Actes* 15, 36). L'apôtre s'adjoint Silas pour remplacer Barnabas (15, 37-40). Ils visitent d'abord les églises de Syrie et de Cilicie (15, 41) puis passent en Lycaonie (Derbe, Lystre, Iconium) (16, 1-5). De là ils vont à Troas, mais sans prêcher l'évangile dans les régions qu'ils traversent (Phrygie, Galatie, Mysie) (16, 6-8)<sup>5</sup>. Sur toute cette première partie du voyage de Paul, depuis Antioche jusqu'à Troas, nous n'avons aucune espèce

1) Puisque l'auteur des Actes ne signale la durée des séjours de Paul dans aucune des villes qu'il a visitées dans ce voyage, on pourrait se demander s'il ne serait pas légitime d'en conclure que dans aucune l'apôtre n'a fait un séjour comparable à ceux qu'il devait faire plus tard à Corinthe ou à Ephèse. On ne doit cependant pas trop se fier à une considération comme celle-là, car il n'est pas prouvé et même il est peu vraisemblable que le rédacteur des Actes ait disposé pour le premier voyage de sources comparables à celles qu'il avait pour les deux autres.

2) Renan, *Saint Paul*, p. 53.

3) Ramsay, *Pauline Chronology*..., p. 365.

4) Clément, *Paulus*, I, p. 351 s.

5) Les Actes motivent l'attitude de Paul par des ordres et des prohibitions de l'esprit. Il ne s'agit nullement d'appréciations de la situation que l'apôtre interpréterait comme des indications d'ordre supérieur. Il s'agit probablement, comme



d'indication chronologique'. Nous sommes un peu mieux renseignés sur la seconde partie du voyage, celle qui conduit Paul et Silas de Troas jusqu'à Corinthe. A la suite d'un rêve, Paul et ses compagnons passent de Troas à Samothrace d'où ils gagnent Neapolis et Philippe (16, 9-12). Dans cette ville ils parlent à la *proseuchè* juive et forment ainsi le noyau d'une église qui devait rapidement se développer, mais une plainte dont ils sont les objets pour avoir guéri une esclave visionnaire les oblige à quitter la ville (16, 12-40). Le texte ne dit pas combien de temps ils y sont restés. Paul a pu, pendant le temps qu'il a passé à Philippe, constituer une église vivante et florissante avec laquelle il a noué des liens d'étroite affection dont l'épître aux Philippiens témoignera plus tard. Par analogie avec son séjour à Thessalonique on peut évaluer le séjour de Paul à Philippe à un mois et demi ou deux mois.

le prouve l'épisode de Troas (16, 9 s.), de songes, de visions, de voix qui font connaître à Paul la volonté divine. Ce n'est pas le lieu de rechercher ici si l'activité de l'apôtre en Galatie et dans les régions environnantes répond bien à la réalité historique ou si le rédacteur des Actes n'a pas imaginé ce procédé commode pour éviter de raconter des événements qu'il ne lui plaisait pas de rappeler. Il n'est pas sans intérêt de signaler que, dans le troisième voyage, la traversée de la Galatie et de la Phrygie est aussi mentionnée sans aucun détail (*Actes*, 18, 23). On sait par l'épître aux Galates que la Galatie fut le théâtre d'événements très pénibles pour l'apôtre.

1) Le vague extrême du récit des Actes sur la première partie du second voyage de Paul pourrait être invoqué à l'appui de l'hypothèse de Schwartz (*Zur Chronologie...*, p. 271 s.) qui combine en un seul les deux premiers voyages missionnaires. Il considère que les fragments 13, 4; 14, 28 et 15, 40-16, 15 forment doublet. 11, 25-26 et 15, 35 Paul et Barnabas enseignent ensemble à Antioche. 13, 2. 3. 5 b., et 15, 36-40 Paul et Barnabas se préparent à un voyage et il est question d'emmener Jean-Marc. 13, 5-13 et 15, 37-38, voyage à Chypre. 13, 4-14, 28 et 15, 40-16, 15, voyage en Pamphylie, en Pisidie et en Lycaonie. Voici donc comment Schwartz se représente les choses. Après la dispute d'Antioche, Barnabas va à Chypre, Paul en Pamphylie, en Pisidie et en Lycaonie, ainsi que cela est raconté dans *Actes* 15, 36-16, 5. De ces deux voyages le rédacteur des Actes en a fait un seul, il a donné Paul comme compagnon à Barnabas dans son voyage à Chypre et il a conduit Barnabas avec Paul en Asie Mineure à la place de Silas. Cette hypothèse quelque ingénieuse qu'elle soit ne nous paraît pas fondée. La manière dont les Actes racontent le conflit entre Paul et Barnabas suppose qu'il s'agit de la séparation de deux hommes qui



A Thessalonique où Paul va ensuite, il reste d'après les Actes trois semaines ou trois sabbats<sup>1</sup> c'est-à-dire, au plus, quatre semaines (17, 2). Comme on l'a très justement fait remarquer<sup>2</sup>, ce délai est un peu court. Il est difficile de concilier avec un si bref séjour cette phrase de la première épître aux Thessaloniens (2. 7 s.) : « Nous avons été pleins de douceur au milieu de vous, comme une mère qui soigne tendrement ses enfants... Vous vous rappelez, frères, nos efforts et nos peines, c'est en travaillant nuit et jour pour n'être à charge à aucun de vous que nous vous avons prêché l'évangile de Dieu. Vous êtes témoins et Dieu aussi, de l'équité et de l'intégrité avec lesquelles nous avons agi envers vous, croyants. Comme un père le ferait pour ses enfants, nous vous avons, vous le savez, exhortés, encouragés, conjurés... » Tout cela suppose plus qu'un rapide contact et qu'un bref séjour. En outre, pendant que Paul était à Thessalonique, il reçut par deux fois des subsides de Philippe (*Phil.* 4, 16), ce qui serait difficile à comprendre s'il n'y était

avaient travaillé ensemble plutôt que de l'échec d'un projet de collaboration. Cette action commune de Paul et de Barnabas ne peut être celle qu'ils ont eue dans l'église d'Antioche, mais doit être du même ordre que celle qui est désormais impossible entre eux, ce doit donc être une activité missionnaire. A ces observations on peut en joindre une autre. Le retour de Paul dans des régions où il avait déjà fondé des églises n'est pas un détail qui rende le récit suspect, loin de là. Il était dans les habitudes de Paul, nous sommes renseignés là-dessus en ce qui concerne la Macédoine et Corinthe, de revenir visiter les églises qu'il avait fondées. Enfin, si le second voyage était en réalité un doublet du premier, d'où viendrait la mention de la visite aux églises de Syrie et de Cilicie dans 15, 41? L'ensemble de ces raisons autorise, nous semble-t-il, à considérer l'hypothèse de Schwartz comme insuffisamment fondée.

1) On peut traduire *σάββατα* par « semaine » ou par « samedi ». La première interprétation est celle de Jülicher, (*Einleitung in das Neue Testament*<sup>1-4</sup>, Tübingen, 1906, p. 44), de Holtzmann, (*Hand-Commentar.*, I, 2<sup>e</sup>, p. 109), de Wohlenberg (*Der erste und zweite Thessalonicherbrief*, Leipzig, 1903, p. 2), de von Dobschütz, (*Die Thessalonicherbriefe*, p. 10). La seconde est celle de Zahn (*Einl.*, I<sup>e</sup>, p. 152), de Lake (*The earlier epistles of St. Paul*, p. 64).

2) Voir par exemple Jülicher, *Einl.*, p. 44; Von Dobschütz, *Die Thessbr.*, p. 10 s.; Lake, *The earl. epist.*, p. 66 s. Lake (ouv. cit., p. 65), admet que les trois semaines se rapportent à l'activité de Paul dans la synagogue. Admettent sans restriction la valeur du détail donné par les Actes : Clemen (*Paulus und die Gemeinde zu Thessalonik*, *Neue kirchl. Zeitschrift*, 1896, p. 146), Zahn *Einl.* (I<sup>e</sup>, p. 146) et Wohlenberg (*Der erste und zweite Thessbr.*, p. 5).



resté que trois semaines<sup>1</sup>. D'autre part, la manière dont Paul dépeint l'état moral des Philippiens, le souci qu'il a pour eux, l'impatience où il est de revenir les visiter, la hâte qu'il a de leur écrire, tout cela prouve que le départ de l'apôtre a été prématuré et qu'il a été contraint d'abandonner une œuvre qu'il ne considérait pas comme achevée<sup>2</sup>. On est donc amené à penser que le séjour de Paul à Thessalonique a dû être très court, il est peu probable que l'apôtre y soit resté plus d'un mois ou un mois et demi. De Thessalonique, Paul et Silas vont d'abord à Bérée où ils sont bien accueillis (17, 10-12), mais le mouvement hostile à Paul, qui s'est produit à Thessalonique, s'étend jusqu'à Bérée, et l'apôtre est obligé de partir pour Athènes (17, 13-15). Le séjour de Paul à Bérée a dû être bref, car les adversaires thessaloniens de l'apôtre n'ont pas dû attendre pour le poursuivre de leur haine puisqu'ils avaient le pouvoir de le faire.

Au total, on peut donc estimer à trois mois, ou un peu plus, le temps passé par Paul en Macédoine. Il faut y ajouter la durée du séjour à Athènes (17, 15-34). Paul ne paraît pas y avoir exercé d'activité suivie. Ce fait s'explique peut-être par l'hypothèse d'une maladie dont Paul aurait été atteint lors de son passage à Athènes. De Corinthe il écrira aux Thessaloniens : « J'ai voulu venir vers vous, moi, Paul, une fois et même deux fois, mais Satan s'y est opposé (καὶ ἐνέκοψεν ἡμᾶς ὁ Σατανᾶς), aussi n'y tenant plus j'ai préféré être laissé seul à Athènes (ἡ ὁδοκλήσμεν καταλείφθημεν ἐν Ἀθήναις μόνον) et j'ai envoyé Timothée » (I *Thess.*, 2, 18; 3, 1). Deux expressions sont à relever dans cette phrase. La première, « Satan s'est opposé à moi » rappelle la phrase célèbre de la seconde épître aux Corinthiens sur l'ange de Satan qui soufflette l'apôtre (II *Cor.* 12, 7). Cette phrase se rapporte à un mal physique dont souffrait Paul, aussi le rapprochement des deux expressions fournit-il au moins une présomption

1) Zahn (*Einkl.*, I<sup>er</sup>, p. 153) admet que le premier envoi a dû suivre immédiatement le départ précipité de Paul et que le second a pu avoir lieu quinze jours plus tard. Cela ne nous paraît guère vraisemblable.

2) Ceci s'accorde très bien avec les détails que les Actes donnent sur le départ de Paul de Thessalonique (Actes, 17, 5-11).



en faveur de l'interprétation de l'obstacle comme venant de la santé de l'apôtre. Le passif « être laissé » καταλείφθηναι, là où l'on attendrait un verbe comme « rester » (μένειν) contient une nuance importante de sens. Cette expression suppose l'apôtre dans des circonstances où il est tout particulièrement anormal qu'il reste seul; il a besoin des soins de ses amis, on peut donc supposer qu'il était malade à ce moment-là. A Corinthe où Paul va en quittant Athènes, il prêche « dans la faiblesse » (ἐν ἀσθενείᾳ) (I. Cor. 2, 3). Cette expression s'accorde très bien avec l'hypothèse d'un état maladif où Paul se serait trouvé en arrivant à Corinthe. On peut donc conjecturer que c'est la maladie qui a arrêté l'apôtre à Athènes; son séjour ne peut cependant pas y avoir été très prolongé. L'envoi de Timothée à Thessalonique ne peut se placer longtemps après l'arrivée à Athènes, c'est au départ même de Thessalonique que Paul a dû éprouver le besoin d'envoyer à l'église qu'il avait été obligé de quitter si brusquement, quelqu'un qui lui porte un message de sa part et l'aide à sortir de la crise où son départ ne peut manquer de l'avoir jetée. La mission de Timothée n'a pas dû être très prolongée; quand elle est achevée, Paul est déjà à Corinthe<sup>1</sup>. On peut donc évaluer à quatre mois environ le temps qui s'est écoulé entre l'arrivée de Paul en Macédoine et le début de son ministère à Corinthe.

Paul est resté à Corinthe un an et demi. Le témoignage des Actes est formel sur ce point. « Il s'y établit un an et six mois, leur enseignant la parole de Dieu » (Actes 18, 11) (Ἐκάθισεν δὲ ἐνιαυτὸν καὶ μῆνας ἑξ̄ διδάσκων ἐν αὐτοῖς τὸν λόγον τοῦ θεοῦ). Deux indications permettent de déterminer à quel moment se place ce séjour. A Corinthe Paul trouve un Juif du Pont, Aquilas, et Priscille sa femme, qui venaient d'arriver d'Italie (προσφάτως ἐληλυθότα ἀπὸ τῆς Ἰταλίας) parce que Claude avait ordonné à tous les Juifs de quitter Rome (Actes 18, 2). Comme il avait le même métier qu'eux, Paul s'associe à eux. Son arrivée à Corinthe doit donc

1) Quand Paul écrit aux Thessaloniens, il y a, en effet, déjà des Chrétiens en Achaïe (I Thess. 1, 7-8).



se placer relativement peu de temps après l'édit de Claude contre les Juifs.

D'autre part, les Actes racontent que le départ de Paul de Corinthe a été déterminé par une plainte que les Juifs déposèrent contre lui devant le tribunal de Gallion, procureur d'Achaïe (18, 12-18).

Que peut-on tirer de ces deux notices ?

L'historien Orose († 418) met l'édit contre les Juifs la neuvième année de Claude soit entre le 25 janvier 49 et le 25 janvier 50<sup>1</sup>. Il se réfère à un texte de Josèphe que nous n'avons pas. Il peut donc, ou bien avoir connu un fragment de l'historien juif qui n'est pas parvenu jusqu'à nous, ou bien avoir puisé à quelque autre source de moindre valeur et avoir commis une erreur dans sa référence. Zahn estime que l'indication qu'il fournit est sans valeur<sup>2</sup>. C'est juger d'une manière un peu précipitée. Oscar Holtzmann<sup>3</sup> a observé — et ceci fait apparaître le renseignement donné par Orose sous un jour assez favorable — que jusqu'en 44 Claude s'est montré favorable dans sa politique à l'égard des Juifs, qu'il semble avoir été de nouveau bienveillant à partir de 50, mais que de 44 à 50 il paraît avoir été animé à leur égard d'autres dispositions. C'est donc entre 44 et 50 que l'édit contre les Juifs se comprend le mieux. O. Holtzmann estime qu'il peut être de quelques années antérieur à la date que donne Orose. Ce jugement paraît motivé par l'opinion de O. Holtzmann<sup>4</sup> sur la date du rappel de Félix. On peut donc, jusqu'à preuve du contraire, tenir pour fondée la date de 49 qu'Orose donne comme celle de l'édit de Claude contre les Juifs<sup>5</sup>. En tenant compte du délai nécessaire pour l'application de l'édit et pour le voyage d'Italie à Corinthe, Aquilas et Priscille pourraient avoir débarqué à Corinthe au commencement de 50, Paul y serait arrivé peu après.

1) *Hist.* VII, 6, 15 : *Anno ejusdem nono expulsos per Claudium Urbe Judaeos Josephus refert.*

2) Zahn, *Einl.*, II<sup>a</sup>, p. 637.

3) O. Holtzmann, *Nt. Zeitgesch.*, p. 127.

4) O. Holtzmann a retiré cette opinion dans la seconde édition de son livre.

5) Schürer (*Gesch.*, III<sup>a</sup>, p. 31, la considère comme probable.



Pour le proconsulat de Gallion on était jusqu'à ces dernières années réduit à des combinaisons assez conjecturales qui ne permettaient pas d'aboutir à des conclusions bien certaines<sup>1</sup>. La situation a changé depuis la publication par Bourguet<sup>2</sup> d'une inscription de Delphes malheureusement mutilée<sup>3</sup> qui contient une lettre de Claude aux Delphiens et dans laquelle Gallion est mentionné comme proconsul.

Le début de ce texte est ainsi conçu :

Τὸ ἐξέρ[ιος Κλαύδιος Κ]ρίσ[αρ Σεβαστ]ὸς Ἰ[ερμανικός] δ[ημ]αρχικῆς  
ἐξου[σίας]

σίας [τὸ ἐξ' αὐτοκράτορα τ]ὸ κς' π[ατήρ π]ατριᾶ[ος]

1) Voir par exemple, Zahn (*Einl.* II<sup>2</sup>, p. 633); O. Holtzmann (*Neut. Zeitgesch.*, p. 127 s.); Ramsay (*Paulus*, p. 210 ss.); Hoennicke (*Die Chron.*, p. 25 s.); Joh. Weiss (art. *Griechenland in der apostolischen Zeit*, dans l'*Enc. de Herzog-Hauck*, VII, p. 161). Dans cet article Weiss porte ce jugement : « Il faut renoncer à trouver dans le proconsulat de Gallion un point d'appui pour la chronologie paulinienne ».

2) Aem. Bourguet, *De rebus delphicis imperatoriae aetatis capita duo*, Montepessulano, 1905, p. 63. Cette inscription dont l'intérêt pour la chronologie paulinienne n'avait pas été aperçu tout d'abord bien qu'il ait été signalé à la Sorbonne par un des examinateurs de la thèse (Cf. Babut, *Rev. d'hist. et de Lit. rel.*, 1911, p. 141, n. 1) et relevé expressément par Ad. J.-Reinach dans la *Revue des études grecques*, t. XX, 1907, p. 49) a provoqué déjà une très abondante littérature qui a échappé à l'attention de Babut (Cf. *Rev. Hist. et lit. rel.*, 1911, p. 139). On en trouvera l'indication dans Deissmann (*Der Prokonsulat des L. Junius Gallio. Eine epigraphische Studie zur absoluten Chronologie des Paulus, Beilage I* dans *Paulus, eine kultur- und religionsgeschichtliche Studie*, Tübingen, 1911, p. 159 ss.). A la liste donnée par Deissmann il faut ajouter les notices données par Knopf (*Theologischer Jahresbericht*, 1909, p. 172) et par P. Batiffol (*Le proconsul d'Achaïe Gallion, Bulletin d'ancienne littérature et d'archéologie chrétiennes*, juillet 1911, p. 214-215 et les articles (dont nous ne connaissons que les titres) de Simcox (*A point in Pauline Chronology, Journ. of theol. Stud.*, 1911), de Lietzmann (*Ein neuer Fund zur Chronologie des Paulus, Z. f. wiss. Theol.*, 1911, 4, p. 345 s.) et en dernier lieu de Wohlenberg (*Eine Claudius Inschrift von Delphi in ihrer Bedeutung für die paulinische Chronologie, neue kirchliche Zeitschrift*, 1912, p. 380 ss.). Pour le détail de la discussion technique nous renvoyons à l'étude déjà citée de Deissmann et à celle de Babut, *Le proconsul Gallion et Saint Paul, Rev. d'hist. et de lit. rel.*, 1911, p. 139 ss. L'inscription a été signalée d'après une étude de W. Armstrong (*Princeton Theol. Rev.*, 1911, p. 293 s.) dans la *Revue* de sept.-oct. 1911, p. 268.

3) On trouvera une photographie des fragments dans le récent ouvrage de Deissmann, *Paulus*.

4) Deissmann (*Paulus*, p. 168) propose d'ajouter ici ἀρχιερεὺς μέγιστος.



et un peu plus loin on lit : (l. 5-6) :

[Λούκιος 'Ιού]

νιος Γαλλίων ὁ φίλος] μου κα[ὶ ἀνθύπ]ατος [τῆς Ἀχαΐας].

Gallion était donc proconsul au moment où ce texte fut écrit. La date n'est fournie que par ce détail que Claude porte pour la XXVI<sup>e</sup> fois le titre d'*imperator* (l'indication relative au pouvoir tribunicien est une restitution conjecturale). La XXVI<sup>e</sup> acclamation impériale est certainement antérieure au 1<sup>er</sup> août 52, car cette date est celle de l'inauguration de l'*Aqua Claudia*<sup>1</sup> et, dans l'inscription qui commémore ce fait<sup>2</sup>, Claude est *imperator XXVII*. Depuis quand Claude portait-il ce titre ? Dans une inscription de la ville de Kys en Carie<sup>3</sup>, Claude est à la fois tribun pour la XII<sup>e</sup> fois et *imperator XXVI*. Cette inscription est postérieure au 25 janvier 52 (date à laquelle Claude commence la douzième année de son Tribunat) et antérieure au 1<sup>er</sup> août 52 (date à laquelle il porte le titre d'*imperator XXVII*). Mais de là ne ressort pas directement la date à laquelle Claude a reçu la XXVI<sup>e</sup> acclamation impériale. S'il en a porté le titre dans la première moitié de 52, rien ne prouve qu'il ne l'ait pas déjà reçue en 51. L'hypothèse est cependant peu vraisemblable, car à l'année 51 se rapportent déjà les XXII<sup>e</sup>, XXIII<sup>e</sup>, XXIV<sup>e</sup> et peut-être XXV<sup>e</sup> acclamations<sup>4</sup>. L'histoire militaire de l'année 52 semble appeler au moins deux acclamations impériales. Il est infiniment probable que la XXVI<sup>e</sup> tombe en 52 et, comme les opérations militaires commençaient au printemps, elle date vraisemblablement du second trimestre de 52<sup>5</sup>. Gallion a donc été, sans doute, proconsul en 52, on peut même dire au printemps de 52. Mais ici, il importe de serrer la question de plus près. Les gouverneurs de provinces n'entraient pas en fonctions au 1<sup>er</sup> janvier mais au printemps, dès lors le

1) Frontin, *De aquis*, I, 13.

2) *C. I. L.* VI, 1256.

3) *Bull. de Corr. hell.*, (XI), 1887, p. 305 s.

4) Liebenam, *Fasti Consulares Imperii Romani*, Bonn, 1909 (*Kleine Texte*, nos 41-43), p. 104.

5) Babut, *art. cité*, p. 141.



fait que Gallion a été proconsul au printemps de 52 est susceptible d'une double interprétation. Gallion a été proconsul ou bien du printemps 51 au printemps 52<sup>1</sup> ou bien du printemps 52 au printemps 53<sup>2</sup>. Mommsen<sup>3</sup> indique comme terme normal du changement des magistrats provinciaux la date du 1<sup>er</sup> juillet, mais il ne s'agit là que d'une date théorique. Chaque magistrat entrait en fonctions dès son arrivée dans sa province et conservait ses pouvoirs jusqu'à la venue de son successeur. En 25 Tibère avait décidé que les nouveaux magistrats devraient quitter Rome avant le 1<sup>er</sup> juin<sup>4</sup>. En 42 Claude avait fixé la date du 1<sup>er</sup> avril<sup>5</sup> à laquelle il substitua l'année suivante celle du 13 avril<sup>6</sup>. Cette disposition était encore en vigueur au début du proconsulat de Gallion, son entrée en fonctions doit donc être fixée au début de mai.

Y a-t-il quelque indication qui permette de conjecturer si la lettre de Claude a été écrite au début ou à la fin du proconsulat de Gallion? La seconde hypothèse a pour elle que la mention de Gallion dans une lettre par laquelle Claude accordait ou reconnaissait certains privilèges aux Delphiens rend assez vraisemblable sa participation aux négociations qui ont précédé la décision impériale. Dans ces conditions la lettre de Claude ne pourrait dater des premiers mois du proconsulat de Gallion<sup>7</sup>. La seule difficulté que soulève cette interprétation est peu grave.

1) C'est l'interprétation de la plupart des auteurs qui se sont occupés de l'inscription Bourguet, par exemple Babut, Clemen, Jalabert, Offord, Ramsay.

2) C'est l'interprétation de Deissmann, *Paulus*, p. 174. Armstrong (*Jalaberts « Epigraphie » and Gallio, Princeton Theol. Rev.*, 1911, p. 293) dit que Gallion a été proconsul de 51 à 52 ou plutôt de 52 à 53.

3) Th. Mommsen, *Le droit public Romain*, trad. F. Girard, Paris, 1893, t. III, p. 294.

4) Dion 57, 14.

5) Dion 60, 11.

6) Dion 60, 17.

7) A cela s'ajouterait un argument très fort si l'on pouvait tenir pour exacte la restitution des lignes 5-6 par Deissmann (*Paulus*, p. 166) :

[καθὼς Δούκιος Ἰουνίου Γαλλίων ὁ φίλος] μου καὶ ἀνθύπατος [τῆς Ἀχαΐας ἔγραψεν] : l'intervention certaine de Gallion avant l'envoi de la lettre de Claude à Delphes empêcherait absolument de mettre la lettre au commencement de son proconsulat.



Si la lettre date de la fin du proconsulat de Gallion, on est obligé d'admettre que Claude a reçu le titre d'*imperator XXVI* dès les premiers mois de la campagne de 52, en tout cas avant le début de mai. Il n'y a pas là une difficulté insurmontable. Nous avons vu en effet, que ce n'est que par conjecture que la XXVI<sup>e</sup> acclamation impériale est attribuée à l'année 52 et que, si elle n'appartient pas à l'année 51, elle est en tous cas du début de l'année 52.

La conclusion à laquelle nous sommes ainsi conduits est que Gallion a été proconsul d'Achaïe de mai 51 à mai 52. Il faut ajouter qu'il n'est pas strictement impossible que ces dates doivent être retardées d'une année. Nous verrons toutefois que la solution que nous considérons comme la plus vraisemblable est celle qui s'accorde le mieux avec les autres données de la chronologie paulinienne.

Il faut maintenant rechercher quel parti on peut tirer pour la fixation de la chronologie paulinienne de la date du proconsulat de Gallion.

Il convient d'examiner d'abord la question préalable que Loisy a opposée à l'utilisation de cette donnée<sup>1</sup>. Il voit dans le fragment des Actes sur Gallion un récit tendancieux destiné à mettre en lumière l'attitude que l'auteur des Actes souhaitait que les autorités romaines prissent à l'égard des Chrétiens et des plaintes déposées contre eux. L'auteur, pense Loisy, aura été d'autant plus empressé d'introduire cet épisode que les autorités romaines avaient pris, à Rome, dans le procès de Paul, une attitude plus différente de celle que réclamait sa théorie. C'aurait été, d'après Loisy, pour ne pas être obligé de relater la condamnation de l'apôtre que l'auteur des Actes aurait brusquement interrompu son récit, deux ans après l'arrivée de Paul à Rome, sans fournir aucune indication sur ce qui se passa au bout de ces deux ans. A ces raisons générales de suspecter l'épisode de Gallion, Loisy ajoute une raison particulière qu'il tire de la

1. Loisy, *Le proconsul Gallion et Saint Paul*, *Rev. d'hist. et de lit. rel.*, 1911, p. 142 s.



manière dont se présente, dans le livre des Actes, le récit de l'activité de Paul à Corinthe.

Ce récit est ainsi disposé :

1° Récit de l'activité apostolique proprement dite (18, 1-10);

2° Note sur la durée de cette activité rédigée d'une manière telle qu'elle paraît être une conclusion : ἐκάθισεν δὲ ἐν ταύτῳ καὶ μῆνας ἑξ διδάσκων ἐν αὐτοῖς τὸν λόγον τοῦ θεοῦ (18, 11);

3° Récit de l'épisode relatif à la plainte déposée par les Juifs contre Paul devant le tribunal de Gallion (18, 12-17).

La note 18, 11 paraît à Loisy la conclusion naturelle du récit; l'épisode de Gallion lui semble avoir été surajouté. Loisy ne refuse cependant pas d'admettre qu'il y ait eu synchronisme entre le proconsulat de Gallion et l'activité de Paul à Corinthe.

L'hypothèse de Loisy sur la brusque terminaison du livre des Actes, pour intéressante qu'elle soit, n'est qu'une hypothèse à laquelle on peut aisément en opposer d'autres<sup>1</sup>. On peut lui objecter que, si l'auteur avait nettement eu l'intention de ne pas raconter le dénouement du procès romain de Paul, il serait étrange qu'il ait conduit ses lecteurs jusqu'à la veille même de ce procès, en en suggérant inévitablement la pensée par l'importance même qu'il donnait au récit de ses antécédents. Il reste cependant de l'observation de Loisy qu'il devait être particulièrement agréable à l'auteur des Actes<sup>2</sup> de relater un épisode où l'autorité romaine s'était montrée si juste à l'égard d'un Chrétien, mais il a été assez impartial pour relater des épisodes comme celui de Philippe où un magistrat fait, au mépris de tout droit, frapper Paul de verges (*Actes* 16, 22 s.), ou comme ceux de Jérusalem où l'autorité romaine n'intervient que très mollement pour défendre l'apôtre (*Actes* 21, 31 s.); il a ainsi mérité qu'on lui fasse crédit quand il relate un épisode comme celui de Gallion.

1) Voir par exemple dans le livre récent de Koch (*Die Abfassungszeit des lukanischen Geschichtswerks*, Leipzig, 1911, p. 3 s.) l'énumération des diverses hypothèses et là-dessus notre compte-rendu de ce livre dans la *Revue*.

2) Voir, Maurice Goguel, *Les Chrétiens et l'Empire romain à l'époque du Nouveau Testament*, Paris, 1908, p. 26 s.



Sur le second point l'argumentation de Loisy ne nous paraît pas plus décisive. La notice sur la durée du séjour de Paul peut aussi bien être placée après la mention de son activité qu'après le récit des événements qui l'ont obligé à partir. Il en est par exemple ainsi au chapitre 17 (*verset* 2) où l'indication relative à la durée du séjour de Paul est donnée avant et non après le récit de l'activité de Paul à Thessalonique. Un parallèle plus exact encore est fourni par le récit sur Éphèse où la durée du séjour (*Actes*, 19, 19) est indiquée avant que soit racontée l'émeute de Démétrius qui motive le départ de l'apôtre (19, 21-40).

Il résulte de ce qui précède que nous pouvons considérer l'épisode de Gallion comme historique, du moins dans ses éléments essentiels. Paul est donc parti de Corinthe pendant le proconsulat de Gallion, c'est-à-dire entre le printemps 51 et le printemps 52. Il reste ainsi un flottement de près d'une année. Deissmann<sup>1</sup>, reprenant une interprétation déjà donnée par Lehmann<sup>2</sup>, par O. Holtzmann<sup>3</sup>, et par Wohlenberg<sup>4</sup>, croit pouvoir le faire disparaître. Il observe que la manière dont l'épisode est introduit, « Gallion étant proconsul d'Achaïe... », (Γαλλίωνος δὲ ἀνθυπάτου ὄντος τῆς Αἰχίας 18, 12) suppose que l'épisode se place dans les premiers temps du gouvernement de Gallion et que les Juifs ont profité de l'entrée en fonctions d'un nouveau proconsul qui est, ou qu'ils supposent, peu au courant de la situation pour essayer de lui arracher une condamnation contre Paul. Mais la manière un peu particulière dont l'épisode est introduit pourrait fort bien être attribuée à la même maladresse de rédaction qui fait que le récit sur Gallion ne vient qu'après la notice relative à la durée du séjour de Paul à Corinthe. Si l'auteur des Actes avait eu la pensée que lui prête Deissmann ne l'aurait-il pas marquée par l'emploi d'un autre verbe que ὄντος?

On peut cependant conjecturer que c'est en automne, par

1) Deissmann, *Paulus*, p. 161.

2) H. Lehmann, *Claudius und Nero und ihre Zeit*, Gotha, 1858, I, p. 354.

3) O. Holtzmann, *Neut. Zeitgesch.*, p. 132.

4) Wolhenberg, *Der erste Korintherbrief*, Leipzig, 1905, p. 8.



conséquent dans l'automne de 51, que Paul a dû quitter Corinthe. Au retour, il s'arrête à Ephèse et promet d'y revenir parce qu'il ne peut, comme le lui demandent les Juifs, y prolonger son séjour (*Actes* 18, 19-21). D'Ephèse il gagne Césarée et Antioche (18, 21-22)<sup>1</sup>. On peut songer à deux raisons qui obligent Paul à hâter son voyage : ou bien il veut être à Antioche pour une fête ou bien il désire y être arrivé avant que la saison avancée ne devienne par trop défavorable aux voyages. Cette seconde hypothèse est la plus vraisemblable car l'expression employée à propos du séjour à Antioche (18, 23 ποιήσας χρόνον πικρόν) ne suppose pas qu'il ait eu un motif particulier comme la célébration d'une fête. Il est probable que Paul est venu passer l'hiver à Antioche, ce serait donc dans l'automne 51 qu'il y serait arrivé.

L'arrivée de l'apôtre à Corinthe doit être placée dix-huit mois avant l'automne 51, c'est-à-dire au printemps 50. Cette date s'accorde bien avec la rencontre que Paul fait à Corinthe de Priscille et d'Aquila chassés de Rome par l'édit de 49. L'évangélisation de la Macédoine et le séjour à Athènes vont donc de la fin de 49 au printemps de 50.

On peut donc présenter les évaluations relatives aux deux premiers voyages missionnaires de la manière suivante :

1) On admettait couramment autrefois que Paul s'était rendu à Jérusalem avant de venir à Antioche. Cela résultait d'une leçon du texte occidental adoptée par le texte reçu (v. 21 Δεῖ με πάντως τὴν ἑορτὴν τὴν ἐρχομένην ποιῆσαι εἰς Ἱεροσόλυμα). Cette phrase étant écartée comme une glose, quelques auteurs ont cependant pensé qu'un court passage de Paul à Jérusalem était supposé par ces mots du v. 22 : ἀναβὰς καὶ ἀσπασάμενος τὴν ἐκκλησίαν. Telle est, par exemple, l'interprétation de Ramsay, *Paulus*, p. 214 s.; de Wendt, *Die Apostelgeschichte*, p. 306 s.; de Osc. Holtzmann, *Die Jerusalemreisen des Paulus und die Kollekte*, *Zeitschrift f. neutest. Wissensch.*, 1905, p. 102 s. L'extrême brièveté de la mention de cette visite serait étrange. Il ressort, en effet, de tout ce qui est dit du dernier voyage de Paul à Jérusalem que la venue de l'apôtre dans la ville sainte était une démarche grave et même périlleuse. Le rédacteur des Actes n'aurait guère pu la mentionner dans une simple incidente, aussi nous paraît-il plus naturel de rapporter 18, 22 à la montée du port de Sébastos à la ville de Césarée qui le dominait. C'est l'interprétation de H. J. Holtzmann, *Th. Litzg.*, 1896, col. 82 et de Blass, *Acta Ap. ed. philol.*, p. 200.



*Premier voyage.*

Départ de Paul d'Antioche, printemps 44<sup>1</sup>.

Durée du voyage, entre deux et cinq ans.

Séjour à Antioche, hiver? automne à printemps?

*Deuxième voyage.*

Départ d'Antioche, printemps<sup>2</sup>.

Traversée de l'Asie Mineure, ??

Macédoine, Athènes, 4 mois, fin 50 à printemps 51.

Arrivée à Corinthe, printemps 51.

Séjour à Corinthe, 18 mois, print. 50 à autom. 51.

Il reste donc six ans et demi pour le premier voyage, le séjour intermédiaire à Antioche et la première partie du second voyage. Toute tentative pour répartir ces six ans et demi entre les trois périodes dont l'ensemble les constitue serait vaine parce qu'elle reposerait sur de simples conjectures. Il nous paraît donc superflu d'en hasarder une.

## LE TROISIÈME VOYAGE MISSIONNAIRE.

La durée du séjour de Paul à Antioche entre son second et son troisième voyages missionnaires n'est pas indiquée. L'auteur des Actes (18, 23) dit seulement « ayant passé un certain temps » (ποιήσας χρόνον τινα). On peut supposer que Paul n'est pas resté à Antioche plus longtemps que l'hiver, il en serait donc reparti au printemps de 52.

Le troisième voyage peut être décomposé en quatre parties :

1) On a proposé pour le début du premier voyage les dates suivantes : 43 (Kellner), 44 (Bacon, Bornemann, Neteler, Pearson), avant 45 (Mac-Giffert), 45 (Belser, Farrar, Gilbert, Harnack, Steinmann, Wendt), 46 (Cornely, Findlay, Süsskind, Wandel), 46-47 (Ramsay), 47 (Bartlet, Turner), 48 (Lightfoot), 49 (Hoennicke, Keim, Sabatier), 50 (Zahn), avant 51 (Renan), avant 52 (Jülicher, B. Weiss).

2) On a proposé de fixer ainsi le début de ce voyage : 46 (Mac-Giffert), 47 (46 (Harnack), 47 (O. Holtzmann, Neteler), 49 (Bartlet, Belser, Clemen, Findlay, Gilbert, Turner), 51 (Bornemann, Cornely, Farrar, Lightfoot, Renan, Steinmann), 52 (Jülicher, Turner, B. Weiss, Wendt, Zahn).



1<sup>o</sup> Traversée de la Galatie et de la Phrygie, mentionnée mais non racontée (18, 23);

2<sup>o</sup> Séjour à Ephèse (19, 1-40);

3<sup>o</sup> Séjour en Macédoine et en Grèce (20, 1-3);

4<sup>o</sup> Retour de Corinthe à Jérusalem (20, 3-21, 15).

La durée de la traversée de la Galatie et de la Phrygie est l'inconnue du problème chronologique que soulève le troisième voyage.

Paul arrive à Ephèse en traversant les parties les plus élevées du pays (*διελθόντα τὰ ἄνωτερικὰ μέρη*) (19, 1), c'est-à-dire par la montagne et non par la plaine de Lycus. Clemen<sup>1</sup> conjecture que cet itinéraire qui n'est pas le plus naturel s'expliquerait particulièrement bien si Paul était arrivé à Ephèse au printemps parce qu'à ce moment-là, les vallées pourraient avoir été rendues impraticables par les inondations du printemps.

A Ephèse, Paul enseigne d'abord dans la synagogue pendant trois mois (*Actes* 19, 8), puis dans l'école d'un certain Tyrannus. « Ceci, continue le récit, dura deux ans, en sorte que tous les habitants de l'Asie entendirent la parole, Juifs et Grecs » (19, 10). Cette indication devrait, semble-t-il, porter sur les deux périodes de l'enseignement de Paul à Ephèse puisqu'il est question des Juifs et des Grecs. Mais la phrase commence d'une manière qui la fait porter sur ce qui vient précisément d'être raconté (*τοῦτο δὲ ἐγένετο ἐπὶ ἔτη δύο*) et, comme le récit contenait déjà une indication sur la durée de l'enseignement de Paul dans la synagogue, il paraît naturel de rapporter les deux ans à l'enseignement dans l'école de Tyrannus. Paul paraît donc avoir enseigné à Ephèse pendant deux ans et trois mois. Après l'indication de 19, 10 vient une note assez étendue sur les miracles accomplis par Paul à Ephèse (19, 11-20); puis l'auteur rapporte les projets de Paul : traverser la Macédoine et la Grèce pour aller à Jérusalem avec l'intention de visiter ensuite Rome (19, 21). Paul prépare l'exécution de ce plan en envoyant Timothée et Eraste en Macédoine, lui-même reste encore

1) Clemen, *Paulus*, I, p. 353.



quelque temps en Asie (αὐτὸς ἐπέσχευεν χρόνον εἰς τὴν Ἀσίαν 19, 22).

Ce temps ne peut entrer dans la durée assignée à l'enseignement de Paul dans l'école de Tyrannus, car la place de la notice 19, 10 serait alors inexplicable. Il faut observer que, d'après les Actes, Paul reste, non à Ephèse, mais en Asie. On peut supposer que, tout en gardant son quartier général à Ephèse, Paul a entrepris alors d'évangéliser la campagne autour de la ville. La durée de cette activité peut être évaluée à neuf mois environ puisque, dans les adieux qu'il fait à Milet aux anciens d'Ephèse, Paul dit : « Pendant trois ans, je n'ai cessé de vous exhorter nuit et jour avec larmes » (20, 31). Ces trois ans se rapportent, selon toute vraisemblance, à l'ensemble de l'activité de Paul à Ephèse et dans les environs.

On a pensé, nous l'avons vu, trouver dans le chemin par lequel Paul est arrivé à Ephèse un indice que sa venue doit être mise au printemps. L'émeute de Démétrius qui obligea Paul à quitter Ephèse pourrait bien avoir éclaté à l'occasion de la grande fête d'Artémis qui se célébrait au printemps<sup>1</sup>. Ainsi serait confirmée la durée de trois ans attribuée au séjour de Paul.

En partant d'Ephèse, Paul se rend en Macédoine et de là en Grèce, c'est-à-dire à Corinthe (20, 2). Les Actes ne mettent ici qu'une simple traversée de la Macédoine; la lecture et l'étude de la seconde épître aux Corinthiens montrent que leur témoignage doit être assez sérieusement rectifié sur ce point. Paul a d'abord séjourné en Macédoine pour attendre des nouvelles de Corinthe où sévissait une crise très grave dans laquelle son autorité apostolique risquait de sombrer. Puis, quand des nouvelles favorables lui parvinrent, il dut encore ajourner son départ. C'est alors qu'il envoya à Corinthe une lettre<sup>2</sup> dans laquelle il expliquait les raisons de ce retard. Il chargea Timothée de la porter et de s'occuper de l'affaire de la collecte qui devait être terminée à son arrivée. On peut conjecturer que ce

1) Clemen, *Paulus*, I, p. 287. 353.

2) Il s'agit spécialement de la première partie de la seconde épître.



qui retint Paul en Macédoine ce fut une crise semblable à celles qu'avaient traversées les églises de Galatie et de Corinthe. Paul, en effet, caractérise son séjour en Macédoine par ces mots : « Nous n'avons eu aucun repos mais nous avons été éprouvés de toutes manières, en dehors des combats, au dedans des craintes » (II Cor. 7, 5). Cette crise a dû absorber Paul pendant l'été et l'automne et ne le laisser arriver à Corinthe qu'à la fin de l'année. Les Actes (20, 3) donnent à son séjour une durée de trois mois et c'est avant les Azymes qu'il faut placer son départ. Il avait l'intention de se rendre en Syrie par mer, mais dut modifier ses plans et se décider à passer par la Macédoine en apprenant un complot que des Juifs avaient formé contre lui. Avec quelques compagnons parmi lesquels se trouvaient Timothée, Tychique et Trophime, il va à Troas où quelques-uns de ses amis (parmi lesquels l'auteur de la *Source en Nous*) doivent le rejoindre, ce qu'ils font après les Azymes (20, 3-6). Lui-même était donc parti de Corinthe quelque temps avant la fête, il devait y être arrivé à la fin de l'année précédente.

La durée du voyage qui, de Troas, conduit Paul à Jérusalem peut être déterminée avec une assez grande précision puisque nous possédons une relation de ce voyage (20, 6-21, 17) qui vient de « l'auteur en Nous » et qui présente les qualités de netteté et d'exactitude qui caractérisent sa manière. Les compagnons de Paul partent de Philippe après les Azymes, au bout de cinq jours ils sont à Troas, où ils en restent sept (20, 6). Le premier jour du séjour coïncide avec le dernier du voyage et le jour du départ avec le dernier jour du séjour. Paul et ses compagnons quittent donc Troas le onzième jour après le départ de Philippe. Ce jour est un lundi puisque la veille au soir les disciples s'assemblent pour rompre le pain et que cette réunion a lieu un dimanche (le premier jour de la semaine 20, 7).

Ramsay<sup>1</sup> a essayé de montrer que ces détails ne peuvent se rapporter qu'à l'année 57. Cette année-là, la Pâque a été le

1) Ramsay, *The Pauline Chronology...*, p. 352 s.



jeudi 7 avril, les Azyms ont duré du 7 au 14 avril. Les compagnons de Paul seront partis de Philippe, le lendemain, vendredi 15 avril, le voyage aura duré du vendredi 15 au mardi 19 et le séjour de sept jours du mardi 19 au lundi 25.

L'argument est ingénieux; malheureusement, il n'a pas la rigueur qu'il pourrait sembler au premier abord. Il est loin d'être démontré que l'expression « après les jours des Azyms » (μετὰ τὰς ἡμέρας τῶν ἀζύμων 20, 6) signifie nécessairement le premier jour après les Azyms. L'incertitude introduite par là fait perdre toute sa valeur au raisonnement si rigoureux au premier abord.

Les diverses étapes du voyage de Troas à Jérusalem sont marquées avec netteté. Dans la plupart des cas la durée des séjours et celle des trajets est indiquée. Le voyage se décompose ainsi :

1° De Troas à Assos (Paul à pied, ses compagnons par mer . . . . .	(?).	20, 13;
2° D'Assos à Mitylène . . . . .	(?).	20, 14;
3° De Mitylène à Chio . . . . .	1 jour.	20, 15;
4° De Chio à Samos . . . . .	1 jour.	20, 15;
5° De Samos à Milet . . . . .	1 jour.	20, 15;
6° De Milet à Cos. . . . .	1 jour.	21, 1;
7° De Cos à Rhodes . . . . .	1 jour.	21, 1;
8° De Rhodes à Patara . . . . .	(?).	21, 1;
9° De Patara à Tyr . . . . .	(?).	21, 2. 3;
10° Séjour à Tyr . . . . .	7 jours.	21, 4-6;
11° De Tyr à Ptolemaïs. . . . .	(?).	21, 7;
12° Séjour à Ptolemaïs . . . . .	1 jour.	21, 7;
13° De Ptolemaïs à Césarée. . . . .	(?).	21, 8;
14° Séjour à Césarée. . . . .	(?).	21, 8-14;
15° De Césarée à Jérusalem. . . . .	(?).	21, 15-17;

Ainsi le voyage commencé une douzaine de jours après les Azyms a duré 13 jours, à quoi il faut ajouter :

a) La durée du voyage de Troas à Assos que l'on peut estimer à 1 jour;



b) Le voyage d'Assos à Mitylène auquel on peut assigner la même durée ;

c) Peut-être un séjour à Milet, si l'on admet qu'un simple arrêt ne suffit pas pour les adieux de Paul aux anciens d'Éphèse ;

d) La durée du voyage de Rhodes à Patara qu'on peut estimer à un jour ;

e) Celle du voyage de Patara à Tyr qu'en calculant largement on peut estimer à 7 jours ;

f) Le voyage de Tyr à Ptolemaïs estimé à 1 jour ;

g) Le voyage qui n'a dû durer que quelques heures de Ptolemaïs à Césarée ;

h) Le séjour à Césarée.

Il résulte de ces données et de ces évaluations que Paul a dû arriver à Césarée 42 ou 43 jours après la Pâque, il a donc dû, selon toute vraisemblance, pouvoir réaliser son projet d'être à Jérusalem pour la Pentecôte (*Actes* 20, 16).

#### ARRESTATION ET PROCÈS DE PAUL.

Le lendemain de son arrivée à Jérusalem, Paul va voir Jacques (21, 18). Sur son conseil il consent à commencer le lendemain (21, 26) une purification de sept jours, mais avant que ces sept jours soient achevés, soit moins de neuf jours après l'arrivée de Paul à Jérusalem, il est arrêté dans le temple au cours d'une émeute. La proximité de la Pentecôte et le fait que tous les pèlerins venus à Jérusalem pour cette circonstance n'avaient pas encore quitté la ville explique bien la surexcitation du peuple. On ne peut, en effet, admettre que Paul ait été arrêté avant la Pentecôte puisque, dans le récit des événements qui suivent, il n'est fait aucune allusion à la fête.

Le lendemain de son arrestation (22, 30), Paul comparaît devant le sanhédrin <sup>1</sup>. Le jour suivant, le tribun apprend que les

1) Schwartz (*Zur Chronologie...*, p. 288) conteste l'historicité de cette comparution. Il lui semble impossible qu'un officier romain ait fait comparaître un citoyen devant le sanhédrin. A cela on doit répondre : 1° que Paul est accusé d'un crime contre le temple, crime qui résulte de la violation d'une loi juive



Juifs se proposent de provoquer une seconde comparution au cours de laquelle ils tueront l'apôtre (23, 12 s.). Il fait alors conduire Paul de nuit à Antipatris, d'où le lendemain (23, 32) il est mené à Césarée. C'était donc le troisième jour après son arrestation. Cinq jours plus tard (24, 1), les Juifs viennent l'accuser devant Félix. Enfin après quelques jours (μετὰ δὲ ἡμέρας τινὰς 24, 24), Paul comparaît devant Félix et Drusille. Ce devait être une quinzaine de jours environ après son arrestation. L'issue de ces deux comparutions n'apparaît pas nettement. Il semble, à lire le récit des Actes, que Félix ait cherché à faire traîner les choses en longueur. « Félix, est-il dit après le récit de la première comparution, qui savait exactement de quelle doctrine il s'agissait, ajourna les choses en disant : Quand le tribun Lysias sera venu j'étudierai votre affaire » (24, 22). A la seconde comparution, Félix a peur en entendant parler de justice, de tempérance et de jugement à venir, il dit à Paul : « Pour le moment, va-t'en, quand j'en aurai le temps, je te rappellerai ». « Il espérait aussi, ajoute le texte, qu'il lui donnerait de l'argent<sup>1</sup> ; aussi le faisait-il venir souvent pour s'entretenir avec lui » (24, 25. 26). Un peu plus loin il est dit que Félix, à son départ de Césarée, laisse Paul en prison pour être agréable aux Juifs (24, 27). Ces diverses indications ne s'accordent pas parfaitement entre elles. On ne peut démêler si Félix retient Paul en prison alors qu'il le croit innocent soit pour plaire aux Juifs, soit dans l'espoir d'obtenir de lui quelque argent, ou bien si, pour ménager l'apôtre, il se refuse à prononcer la condamnation réclamée par les Juifs<sup>2</sup>. Nous n'avons pas à rechercher ici

sanctionnée par l'autorité romaine ; 2<sup>o</sup> que Lysias fait comparaître Paul devant le sanhédrin pour préciser l'accusation portée contre lui et non pour le faire juger.

1) Schwartz (*Zur Chronologie...*, p. 294) fait remarquer que l'espoir de Félix de tirer de l'argent de Paul s'explique par le fait que l'apôtre étant venu en Judée pour porter des secours à l'église de Jérusalem, le gouverneur pouvait penser qu'il avait des ressources à sa disposition.

2) Mommsen, *Die Rechtsverhältnisse des Apostels Paulus* (Z. f. Nt. Wiss., 1901, p. 93) estime que ces divers motifs représentent les hypothèses faites par les contemporains pour expliquer la durée du procès.



s'il est possible de démêler à travers ces indications contradictoires la marche réelle des événements, mais il était bon, croyons-nous, de signaler au moins l'imprécision d'un récit souvent considéré comme de tout premier ordre.

Pour dater l'arrestation de Paul et la première partie de son procès à Césarée, on dispose de l'indication qui est donnée par *Actes* 24, 27 Διετίχς δὲ πληρωθείσης ἔλαβεν διάδοχον ὁ Φηλιξ Πόρκιον Φηστον. « Après deux ans, Félix eut pour successeur Porcius Festus ». La plupart des exégètes entendent, sans même envisager l'hypothèse d'une autre interprétation, que le point de départ de ces deux ans est le début du procès de Paul<sup>1</sup>. Quelques-uns<sup>2</sup> cependant, estiment que les deux ans représentent la durée du gouvernement de Félix. On invoque en faveur de cette interprétation ce que Schwartz<sup>3</sup> appelle « l'usage normal de la langue » (*ein gesunder Sprachgebrauch*) ; Valentin Weber<sup>4</sup> fait remarquer que le sujet de la phrase est Félix ce qui donne à penser que le point de départ des deux ans est un fait de sa vie, mais ce peut être la décision qu'il prend d'ajourner le procès de Paul bien plutôt que son entrée en fonctions qui n'est même pas mentionnée dans le récit. Le même auteur note que Josèphe<sup>5</sup> emploie πληρῶν ἔτη à propos de la durée des fonctions d'un magistrat et que Luc pour marquer un simple intervalle paraît préférer l'emploi de διαγίγνομαι (*Actes* 27, 9) ou simplement de μετὰ ou de διὰ<sup>6</sup>. Ces faits quelque importants et intéressants qu'ils

1) Wendt, *Die Apostelgeschichte*, Goettingen, 1899 (Meyer), III<sup>s</sup>, p. 379 s. Holtzmann, *Hand-Commentar*, I, 2<sup>s</sup>, p. 143. Mommsen, *Die Rechtsverhältnisse des Apostels Paulus*, *Z. f. Nt. Wiss.*, 1901, p. 93. Blass, *Act. Apost. ed. phil.*, p. 256.

2) Cette opinion déjà soutenue au xvii<sup>e</sup> siècle par Petau, *De doctr. temp.*, éd. d'Amsterdam, 1703, 2, p. 176, a été reprise par des exégètes catholiques comme Kellner (*Hist. Jahrb.*, 1887, p. 222 s. ; *Katholik*, 1887, I, p. 147 ss., 377 s., 1888, I, p. 377 ss. ; *Z. f. kath. Th.*, 1888, p. 638 s.) et Valentin Weber (*Kritische Geschichte der Exegese des neunten Kapitels des Römerbriefs*, Diss., Würzburg, 1889, p. 189). Elle a été soutenue plus récemment par Wellhausen (*Noten...*, p. 8 s.) et par Schwartz (*Zur Chronologie...*, p. 294).

3) Schwartz, *Zur Chronologie...*, p. 294.

4) V. Weber, *Krit. Gesch. der Exegese...*, p. 190.

5) *Ant.*, XX, 8, 1.

6) V. Weber, *Krit. Gesch.*, p. 190. Le même auteur observe que l'interpré-



puissent être ne sont pas décisifs. Ils établissent la possibilité de l'interprétation proposée, peut-être même — et encore n'est-ce pas certain — sa vraisemblance, mais non sa nécessité. Valentin Weber<sup>1</sup> a encore fait valoir que l'émeute de l'Égyptien qui, d'après *Actes* 21, 38, est antérieure à l'arrestation de Paul est racontée par Josèphe<sup>2</sup> comme un des derniers événements qui se soient passés sous le gouvernement de Félix, elle ne pourrait donc être de plus de deux ans antérieure à son rappel. Cet argument ne serait décisif que si l'on pouvait attribuer à Josèphe des préoccupations de rigoureuse ordonnance chronologique qu'il ne paraît pas avoir eues.

Wellhausen<sup>3</sup> rejette l'interprétation traditionnelle parce qu'elle suppose « une absurde interruption » dans le procès de Paul; mais Mommsen note que le droit romain ne mettait à la disposition des justiciables aucun moyen d'obliger les tribunaux à se prononcer sur une plainte<sup>4</sup>. D'ailleurs, le passage *Actes* 24, 26 suppose nettement que le procès a traîné en longueur. On ne doit pas s'étonner que l'auteur n'ait rien dit des deux années passées à Césarée. Il n'avait pas d'événement saillant à relater. Il ne dit pas grand'chose de plus des deux années de captivité romaine et Wendt<sup>5</sup> fait observer avec

tation traditionnelle réclamerait plutôt θέλων δέ que θέλων τε. Nous ne sommes nullement sensible à cet argument car le maintien de Paul en prison au moment du départ de Félix n'apparaît pas au narrateur comme la suite normale de la situation antérieure, mais comme le résultat d'une décision nouvelle prise par le gouverneur. Il semble en effet que le narrateur se soit représenté — à tort sans doute — que Paul, pendant sa captivité à Césarée a été gardé à la disposition du gouverneur sans être précisément l'objet d'une information judiciaire.

1) V. Weber, *Krit. Gesch.*..., p. 189.

2) *B. J.*, II, 13, 5. *Ant.*, XX, 8. 6.

3) Wellhausen, *Noten*..., p. 8. Weizsäcker (*Ap. Zeit.*, p. 440 s.) avait déjà invoqué un argument analogue contre l'historicité de la captivité de deux ans à Césarée, captivité qu'il considérait cependant comme impliquée dans *Actes* 34, 37.

4) Mommsen, *Die Rechtsverhältnisse*..., *Z. f. Nt. Wiss.*, 1901, p. 93. Pour la démonstration de cette thèse, Mommsen renvoie à son *Strafrecht*, p. 487. Dans le même ouvrage (p. 459, n. 2) on trouvera des exemples de procès traînés en longueur.

5) Wendt, *Die Apostelgeschichte*, p. 379 s.



raison qu'il y a des périodes aussi considérables de la vie de Paul sur lesquelles les Actes sont ou muets ou très sobres.

Les arguments invoqués à l'appui de l'interprétation d'après laquelle il serait question dans *Actes* 24, 27 non d'une captivité de deux ans à Césarée, mais du rappel de Félix après deux ans de gouvernement sont donc très loin d'être décisifs.

On peut songer à opposer à cette interprétation un raisonnement très simple : Paul est parti de Corinthe en automne, d'après l'inscription Bourguet pendant l'automne 51. Le début du troisième voyage missionnaire se place au printemps de 52, les trois années du séjour en Asie du printemps 53 au printemps 56, car si l'on faisait commencer ce séjour au printemps 52 cela équivaldrait à la suppression de la traversée de la Phrygie et de la Galatie. L'hiver passé à Corinthe est donc l'hiver 56-57 et l'arrivée de Paul à Jérusalem ne peut être antérieure à la Pentecôte 57. A ce moment Félix qui était entré en fonctions en 52 ou 53' était gouverneur depuis quatre ou cinq ans.

Le raisonnement que nous venons d'esquisser n'est pas en réalité aussi probant qu'il le semble au premier abord. Il repose sur une série de conjectures que nous tenons pour très vraisemblables, mais qui n'en restent pas moins des conjectures : c'est le départ de Corinthe en automne, l'hiver passé à Antioche entre le second et le troisième voyages missionnaires, l'arrivée et le départ d'Ephèse au printemps. Il suppose, en outre, que les indications chronologiques données au cours du récit de l'activité de Paul à Ephèse doivent être corrigées d'après la phrase sur son séjour à Ephèse que prononce Paul dans son discours de Milet (20, 31).

Nous devons donc reconnaître que s'il nous paraît légitime et naturel de maintenir l'interprétation traditionnelle de *διετία* comme se rapportant à la durée de la captivité de Paul à Césarée, il n'y a pas cependant d'argument décisif qui permette d'écarter d'emblée et d'une manière absolue l'interprétation contraire.

1) Schwartz, *Zur Chronologie...*, p. 287.



Il nous faut maintenant faire entrer en ligne de compte un autre élément d'appréciation et examiner les données que nous avons sur la date du rappel de Félix et de son remplacement par Festus. Sur ce point deux opinions sont en présence. La plupart des historiens pensent à 59 ou à 60. Quelques auteurs comme Kellner<sup>1</sup>, Valentin Weber<sup>2</sup>, Oscar Holtzmann<sup>3</sup>, Harnack<sup>4</sup>, Blass<sup>5</sup>, Wellhausen<sup>6</sup>, Schwartz<sup>7</sup> estiment qu'il faut remonter jusqu'à 55 ou 56.

Examinons les arguments invoqués de part et d'autre. La seule donnée directe dont on dispose est fournie par la chronique d'Eusèbe<sup>8</sup>. La recension arménienne met le rappel de Félix la quatorzième année de Claude, la dixième d'Agrippa soit en 54. Il y a certainement ici quelque confusion puisqu'Eusèbe lui-même<sup>9</sup> dit que Festus fut envoyé par Néron. Le remaniement de la chronique d'Eusèbe par Jérôme donne comme date du rappel de Félix la deuxième année de Néron et la douzième d'Agrippa (55/56); Harnack<sup>10</sup> estime cette date exacte et fait remarquer que Schürer<sup>11</sup>, le grand historien du peuple juif au temps de Jésus, reconnaît fondées les dates données par Eusèbe pour les gouverneurs romains de Palestine et que rien n'autorise à faire comme lui, exception seulement pour Félix et pour Festus<sup>12</sup>. Schürer a fait sur ce point une réponse détaillée

1) Kellner, *Z. f. kath. Th.*, 1888, p. 640 s.

2) V. Weber, *Krit. Gesch.*..., p. 182 s.

3) O. Holtzmann, *Neut. Zeitgesch.*, p. 125 ss. Cette opinion a été retirée par lui dans sa seconde édition.

4) Harnack, *Chronologie*, I, p. 233 s.

5) Blass, *Act. Ap. ed. phil.*, p. 21 ss.

6) Wellhausen, *Noten*..., p. 8 s. L'opinion de Wellhausen lui est dictée par son interprétation des Actes 24, 27. Sur la question même du rappel de Félix il s'exprime en ces termes : *Zu untersuchen ob Felix wirklich schon Ende 54 oder Anfang 55 abgesetzt wurde ist nicht meine Sache.* (*Noten*..., p. 9).

7) Schwartz, *Zur Chronologie*..., p. 285 ss.

8) Ed. Schoene, Berlin, 1875, p. 152 ss.

9) *h. e.*, II, 22, 1.

10) Harnack, *Chronologie*, I, p. 233.

11) Schürer, *Gesch. d. jüd. Volkes*, I, p. 583, n. 47.

12) Harnack, *Chronologie*, I, p. 234 s.



dont nous pouvons nous borner à indiquer le sens <sup>1</sup>. Il démontre que les dates données par Eusèbe pour la période considérée sont, ou bien purement et simplement tirées des œuvres de Josèphe, ou bien, là où Josèphe ne fournit pas de renseignements précis, combinées assez librement d'après telle ou telle indication de son récit. Nulle part, d'après Schürer, il n'est légitime de conjecturer, comme on l'a fait parfois, qu'Eusèbe disposait d'une source particulière, de la Chronique de Juste de Tibériade par exemple. On est donc en droit de considérer les renseignements qu'il fournit comme fondés là où ils répondent à des indications données par Josèphe et de les rejeter là où, comme c'est le cas pour le rappel de Félix, ils reposent sur des conjectures et des combinaisons.

Cette explication de Schürer a été complétée par Erbes <sup>2</sup> qui a essayé de rendre compte de l'origine de l'indication donnée par Eusèbe. Il estime que, dans ses sources, l'indication était datée d'après les années du règne d'Agrippa, or, comme ces années ont été comptées d'après deux systèmes différents entre lesquels il y avait une différence de cinq années <sup>3</sup>, il est facile de se représenter comment une erreur s'est introduite dans l'établissement du synchronisme entre les années de Néron et celles d'Agrippa.

A l'appui de l'année 55, comme date du rappel de Félix, Harnack <sup>4</sup> fait valoir l'argument suivant qui avait été déjà indiqué par Val. Weber <sup>5</sup> et par O. Holtzmann <sup>6</sup>. Josèphe <sup>7</sup> raconte que Félix fut, après son rappel, accusé devant Néron par les Juifs et qu'il ne dut son acquittement qu'à l'influence de son frère Pallas. Celui-ci fut disgracié peu avant le jour où Britan-

1) Schürer, *Zur Chronologie des Lebens Pauli*, *Z. f. wiss. Theol.*, 1893, p. 21 ss. et *Gesch.*, I<sup>2-4</sup>, p. 578.

2) Erbes, *Die Todestage der Apostel Paulus und Petrus und ihre römischen Denkmäler*, *Kritische Untersuchungen*, Leipzig, 1899 (*F. U. N. F.*, IV, 1), p. 27.

3) Schürer, *Gesch.*, I<sup>2-4</sup>, p. 589, n. 7.

4) Harnack, *Chronologie*, I, p. 235.

5) V. Weber, *Krit. Gesch.*, p. 182 s.

6) O. Holtzmann, *Neut. Zeitgesch.*, p. 129.

7) *Antiq.*, XX, 8, 9.



nicus devait avoir quatorze ans <sup>1</sup>, soit avant le 13 février 55. L'intervention de Pallas en faveur de son frère serait donc antérieure à février 55. En admettant, comme on le fait parfois <sup>2</sup>, une erreur d'un an chez Tacite on aurait une indication qui concorderait avec celle de la chronique d'Eusèbe. Schürer objecte qu'il n'y a aucune raison d'admettre ce flottement d'un an chez Tacite <sup>3</sup> et qu'entre l'avènement de Néron (13 octobre 54) et la chute de Pallas (avant le 13 février 55) on ne peut faire tenir tout ce qui devrait entrer dans ces quatre mois, c'est-à-dire la partie du gouvernement de Félix qui, d'après Josèphe, tombe sous le règne de Néron, le rappel de Félix, son retour, la plainte des Juifs contre lui, l'intervention de Pallas en sa faveur. On pourrait en conclure avec Schürer <sup>4</sup> que même après sa chute Pallas a pu conserver assez d'influence pour pouvoir intervenir efficacement en faveur de son frère, ou plutôt, avec Schwartz <sup>5</sup>, que Pallas n'a pu, en réalité, intervenir en faveur de son frère. Le récit donné par Josèphe représenterait alors, comme l'a pensé Erbes <sup>6</sup>, une hypothèse imaginée par les Juifs pour rendre compte de l'échec de leur plainte.

Kellner <sup>7</sup> a proposé d'admettre que Félix n'avait pas été, à proprement parler, rappelé par Néron, mais que ses pouvoirs n'avaient pas été renouvelés après la mort de Claude. Il est vrai qu'en théorie les pouvoirs d'un procurateur prenaient fin à la mort de l'empereur qui l'avait nommé <sup>8</sup>, mais cette disposition

1) Tacite, *Ann.*, XIII, 14-15.

2) D'après Suétone, *Vita Claudii*, 27, Britannicus était né 2 jours après l'avènement de Claude, soit le 13 février 41.

3) Harnack, *Chronologie*, I, p. 238.

4) Schürer, *Zur Chronologie...*, *Z. f. wiss. Theol.*, 1898, p. 39. Erbes, *Todestage...*, p. 18.

5) Schürer, *Zur. Chronologie...*, *Z. f. wiss. Th.*, 1898, p. 39 s. *Gesch.*, I<sup>er</sup>, p. 578.

6) Schwartz, *Zur Chronologie...*, p. 286.

7) Erbes, *Todestage...*, p. 17.

8) Kellner, *Hist. Jahrb.*, 1887, p. 222 s., *Z. f. kath. Th.*, 1898, p. 638.

9) Hirschfeld, *Untersuchungen auf dem Gebiet der römischen Verwaltungsgeschichte*, I, 1877, p. 248, 256, 268. Mommsen, *Röm. Staatsrecht*, II, 1887, p. 235 s.



n'a pas été appliquée à Félix et ses pouvoirs ont été renouvelés par Néron puisqu'au témoignage formel de Josèphe<sup>1</sup> il a gouverné sous cet empereur.

Schwartz<sup>2</sup>, sans aller aussi loin, croit que l'avènement de Néron a mis fin, d'une manière générale, à la faveur dont les affranchis avaient joui sous Claude et que Félix, en particulier, dut être entraîné dans la chute de Pallas. Pour expliquer comment il se fait que malgré cela Josèphe raconte la majeure partie du gouvernement de Félix sous Néron, Schwartz<sup>3</sup> admet que Josèphe ne s'est pas préoccupé d'établir un ordre chronologique rigoureux et qu'il a placé sous Néron la majeure partie de son récit sur Félix parce qu'il devait à cet endroit relater le rappel de Félix par Néron. L'explication est peu vraisemblable car, même sans attribuer à Josèphe une préoccupation de rigueur chronologique particulière, il est difficile de penser qu'il ait mis sous le règne de Néron des événements qui, en réalité, s'étaient passés sous Claude.

Félix a donc gouverné un certain temps après la mort de Claude. Son rappel ne peut être placé trop près de l'avènement de Néron car, deux ans auparavant, le tribun qui avait arrêté Paul lui avait dit : « N'es-tu pas cet Égyptien qui, ces derniers temps (πρὸ τούτων τῶν ἡμερῶν), a soulevé et emmené au désert 4.000 sicaires » (*Actes* 21, 38)? Or, d'après Josèphe<sup>4</sup>, l'émeute de l'Égyptien se place sous Néron, et pas tout à fait au début de son règne<sup>5</sup>.

La date extrême au-delà de laquelle il est impossible de descendre résulte du fait que le second successeur de Félix, Albinus, est arrivé en Palestine au plus tard dans l'été de 62 et qu'on peut évaluer d'après les événements racontés<sup>6</sup>, la durée du gouvernement de Festus au minimum à deux ans<sup>7</sup>.

1) *Ant.*, XX, 8, 1. *B. J.*, II, 13, 1.

2) Schwartz, *Zur Chronologie...*, p. 286.

3) Schwartz, *Zur Chronologie...*, p. 285.

4) *Ant.*, XX, 8, 4-6; *B. J.*, II, 13, 1-5.

5) Schürer, *Gesch.*, I<sup>3-4</sup>, p. 579.

6) *Ant.*, XX, 8, 9-11.

7) Schürer, *Gesch.*, I<sup>3-4</sup>, p. 579.



Schürer<sup>1</sup> estime qu'il ne faut pas remonter beaucoup plus loin que la date de 60, car deux ans avant le rappel de Félix, Paul, comparaisant devant lui, lui dit qu'il est « gouverneur depuis bien des années » (ἐξ πολλῶν ἐτῶν 24, 10). En 58 il l'aurait été depuis six ans. L'argument n'est pas décisif car, même en admettant que les propres paroles de Paul aient été conservées, nous avons évidemment dans la phrase qui lui est attribuée une précaution oratoire et une formule de politesse dont il convient de ne pas trop presser les termes<sup>2</sup>. Cette parole se comprendrait aussi bien en 56, après quatre ans de gouvernement de Félix, qu'en 58, après six ans.

Pour l'année 60, Erbes<sup>3</sup> a encore voulu faire valoir que c'est cette année-là que Corbulon devint légat de Syrie et que le procurateur de Judée semble avoir été parfois changé en même temps que son chef. Il n'y a pas là plus qu'une hypothèse.

On peut donc, sans qu'il soit possible de préciser davantage, considérer que Félix a dû être rappelé en 58, en 59 ou en 60.

En prenant la date moyenne de 59, l'arrestation de Paul tomberait à la Pentecôte 57<sup>4</sup>, son départ d'Achaïe avant la Pâque de la même année. Il aurait séjourné à Corinthe de la fin de 56 à la Pâque 57. Du printemps 56 à la fin de la même année, Paul se serait consacré à la Macédoine. Le séjour à Ephèse tomberait du printemps 53 au printemps 56 et comme nous avons vu que Paul était vraisemblablement parti d'Antioche pour son

1) Schürer, *Gesch.*, I<sup>3-4</sup>, p. 579.

2) V. Weber (*Krit. Gesch.*, p. 188) pense que Paul pourrait faire allusion au temps que Félix avait passé en Palestine avant d'être gouverneur de Judée, soit comme gouverneur de Samarie, soit dans l'armée. Schwartz (*Zur Chronologie...*, p. 294, n. 2) fait remarquer qu'on aimait à introduire dans les prologues des termes où se trouvait la racine πολ. Il en cite entre autres trois exemples dans le Nouveau Testament (*Luc* 1, 1; *Actes*, 24, 3; *Heb.* 1, 1).

3) Erbes, *Todestage*, p. 22.

4) On a proposé pour l'arrestation de Paul les dates suivantes : 53 (O. Holzmänn, Kellner, Mac-Giffert, Süsskind), 54 (Harnack), 55 (Bacon, Neteler), 56 (Bartlett, Gilbert, Stölting, Turner), 57 (Belser, Findlay, Ramsay), 58 (Bornemann, Farrar, Lightfoot, Pearson, Renan, Sabatier, Wandel, Zahn), 57, 58 ou 59 (Hoennicke), 59 Clemen, Cornely, Erbes, Keim, B. Weiss, Wendl), 59-60 (Jülicher).



troisième voyage au printemps de 52<sup>1</sup>, il resterait un an pour la traversée de la Galatie et de la Phrygie.

Il résulte de ces conclusions que la date de l'arrestation de Paul ne peut être avancée à 56, car alors il ne resterait rien pour la traversée de la Phrygie et de la Galatie. Si on la reculait d'un an, Paul aurait passé deux ans dans ces régions; la date moyenne reste la plus vraisemblable.

Festus étant arrivé en Palestine au début de 59 (deux ans après l'arrestation de Paul), alla d'abord pour huit ou dix jours à Jérusalem (ἡμέρας οὐ πλείους ἔκτῳ ἢ δέκα 25, 6) puis revint à Césarée et dès le lendemain (25, 6) fit comparaître Paul. Celui-ci en appela à l'empereur. Une seconde comparution eut lieu quelques jours plus tard (25, 13. 23 s.), à l'occasion d'une visite d'Agrippa et de Bérénice. Paul maintint son appel au tribunal de l'empereur. Ces événements doivent se placer au début de l'été 59.

Ce n'est cependant qu'à la fin de l'été ou au début de l'automne que commence le voyage qui conduit Paul, prisonnier, de Césarée jusqu'à Rome. Le récit en est fait avec la précision et la minutie qui caractérisent l'auteur de la *source en Nous*. Le lendemain du départ de Césarée on est à Sidon (27, 3), le centenier permet à Paul de recevoir les soins de ses amis, ce qui fait penser qu'il y eut à Sidon un certain arrêt employé sans doute à embarquer et à débarquer des marchandises, motivé peut-être aussi par l'état du vent. De Sidon, à cause de vents contraires on passe sous Chypre, on longe la Cilicie et la Pamphylie et on arrive à Myrrha en Lycie (27, 4 5). A cause de la mention des vents contraires qui empêchent d'aborder à Chypre il faut penser que cette partie du voyage a dû être très lente. A Myrrha on s'embarque sur un bateau d'Alexandrie qui faisait voile vers l'Italie. Il n'est pas certain qu'aucun intervalle ait séparé l'arrivée à Myrrha et le départ, mais le contraire est extrêmement vrai-

1) On a proposé pour le début du troisième voyage, 49 (O. Holtzmann, MacGiffert), 50 (Harnack), 51 (Neteler), 52 (Bartlet, Belser, Gilbert, Turner), 53 (Clemen, Findlay, Ramsay), 54 (Farrar, Lightfoot, Renan, Steinmann, Zahn), 55 (Cornely, Jülicher, B. Weiss, Wendt), 56 (Sabatier).



semblable. De Myrrha on vient en quelques jours de navigation très lente à Kaloï Limenes, un port au Sud de la Crète (27, 6-8). Paul conseille d'y hiverner « parce qu'un certain temps s'est déjà écoulé et que la navigation n'est déjà plus sûre parce que le jeûne est passé » (27, 9). Ce jeûne se plaçant au début d'octobre, ce doit être au milieu de ce mois qu'on est parti de Kaloï Limenes<sup>1</sup>. Bientôt se lève une tempête qui dure quatorze jours (27, 27) au bout desquels les naufragés sont jetés sur l'île de Malte. Ils y abordent donc à la fin d'octobre ou au début de novembre<sup>2</sup>, ils y passent trois mois<sup>3</sup> (28, 11), ce qui met leur départ à la fin de janvier ou au début de février. Le voyage de Malte à Rome a dû durer une vingtaine de jours; Malte-Syracuse: 1 jour (?) (28, 12); Syracuse: 3 jours (28, 12); Syracuse-Reggio: 1 jour (?) (28, 13); Reggio: 1 jour (28, 13); Reggio-Puteoli: 2 jours (28, 13); Puteoli: 7 jours (28, 14); Puteoli-Rome: 6 jours (?) (28, 15<sup>4</sup>). C'est donc au milieu ou à la fin de février 60 que Paul arrive à Rome<sup>5</sup>, et à la fin de février 62 que s'achèvent les deux ans dont parlent les Actes (28, 30).

C'est là que se termine leur récit et avec lui tout ce que nous pouvons savoir de certain sur la vie de Paul.

#### RÉSUMÉ

Conversion, 29/30 environ.

Premier voyage à Jérusalem, 32 environ.

Conférence de Jérusalem, fin 43 ou commencement 44.

1) Erbes (*Todestage*, p. 48) a tenté de préciser davantage. Cinq jours après le jeûne se plaçait la fête des tabernacles. Si cette fête avait été passée au moment du départ de Kaloï Limenes, c'est elle qui aurait servi à indiquer l'époque de l'année à laquelle on se trouvait. Le jeûne n'aurait donc été passé que depuis trois ou quatre jours.

2) Erbes (*Todestage*, p. 48) met leur arrivée à Malte vers le 23-25 octobre.

3) Erbes (*Todestage*, p. 48) prend cette indication au pied de la lettre.

4) La distance de Puteoli à Rome était de 138 milles romains (207 kilomètres). Erbes (*Todestage*, p. 49) a réuni diverses indications qui permettent d'assigner au voyage une durée de quatre à six jours.

5) Erbes (*Todestage*, p. 50) donne la date du 12 février 61.



Début du premier voyage missionnaire, printemps 44.

Second voyage missionnaire :

Macédoine, hiver 49/50 ;

Corinthe, printemps 50 à automne 51.

Début du troisième voyage, printemps 52.

Ephèse, printemps 53 à printemps 56.

Macédoine, été-automne 56.

Grèce, hiver 56-57.

Arrestation à Jérusalem, Pentecôte 57.

Rappel de Félix, été 59.

Départ de Paul pour Rome, septembre 59.

Hivernage à Malte, novembre 59 à janvier 60.

Captivité romaine, février 60 à février 62.

MAURICE GOGUEL.



## PUBLICATIONS NOUVELLES

# SUR LA THÉORIE DU TÔTÉMISME

---

- J. G. FRAZER, *Totemism and Exogamy; a treatise on certain early forms of superstition and society*; 4 vol. 8°, de 579, 640, 583 et 379 pages; Londres, Macmillan, 1910-1911, 50 shillings.
- A. A. GOLDENWEISER, *Totemism; an analytical study*; reprinted from the *Journal of American Folk-Lore*, 1910; 115 pages, 8°.
- Articles de MM. N. W. THOMAS, S. HARTLAND, A. LANG, E. WESTERMARCK, A. VAN GENNEP, dans *Folk-Lore*, 1910 et 1911.
- Rapports de MM. GOLDENWEISER, H. WEBSTER, F. GRAEBNER, E. WAXWEILER, dans *Man*, Royal Anthropological Institute de Londres.
- R. H. LOWIE, *A new conception of totemism*; *American Anthropologist*, avril-juin 1911, pages 189-207.
- A. LOISY, *Le totémisme et l'exogamie*; *Revue d'histoire et de littérature religieuses*, 1911, pages 1-13; 183-199; 276-296; 401-430; 557-583 (à suivre).
- P. LACOMBE, *Le totémisme*; *Revue de synthèse historique*, 1911.
- R. THURNWALD, *Die Denkart als Wurzel des Totemismus*; XLII allgemeine Versammlung der Deutschen Anthropologischen Gesellschaft in Heilbronn, août 1911; *Verhandlungen*, pages 119-125.

### I

Je suis plutôt en retard avec l'analyse de *Totemism and Exogamy*. Pour me faire pardonner, j'y ajouterai, sinon une analyse détaillée, du moins l'indication des publications dont celle de M. Frazer a été la cause directe ou indirecte, et qui prouvent que la question du totémisme est de nouveau à l'ordre du jour, surtout en pays de langue anglaise, sans être cependant ignorée dans d'autres.

Le premier volume de *Totemism and Exogamy* contient: de la page 1 à la page 87 une réédition pure et simple du petit volume de 1887, puis pages 89-172, une réédition des deux articles de la *Fortnightly Review* de 1899 et de 1905.

Ensuite commence l'œuvre nouvelle, qui est une « description ethnographique générale du totémisme ». Le premier chapitre est consacré au totémisme des Australiens Centraux d'après les deux volumes de



Spencer et Gillen, mais sans qu'il soit tenu compte des trois fascicules de Strehlow et von Leonhardi sur les Aranda et les Luritja (Musée Ethnographique de Francfort, 1907, 1908 et 1910). Dans une note de la page 186, M. Frazer donne ses raisons de cette omission : elles sont fondées sur une lettre de M. Spencer, qui affirme que les missionnaires luthériens n'ont eu affaire qu'à des Australiens déformés par l'enseignement chrétien. Comme M. Frazer, il m'est impossible d'y aller voir par moi-même : mais j'ai reçu de M. von Leonhardi, mort il y a quelques mois, des assurances tranquillissantes, et comme la manière de présenter les documents est bien plus scientifique chez Strehlow, qui donne les textes avec traduction interlinéaire et a fait des études de linguistique, que chez Spencer et Gillen qui décrivent et interprètent sans donner de textes, je retournerais plutôt la petite phrase de M. Frazer contre Spencer et Gillen, que je ne l'appliquerais à M. Strehlow. Si Spencer et Gillen voulaient nous faire un très grand plaisir, tout en rendant à l'ethnographie un aussi grand service, ils publieraient simplement, sans commentaires, leurs carnets de notes et leurs textes ; si les faits donnés par Spencer et Gillen sont exacts, je garde les opinions que j'ai formulées dans *Mythes et Légendes d'Australie* ; si on démontre qu'ils sont faux, je renie ce livre et me contente d'un *ignoramus*, jusqu'à la publication de faits nouveaux et dont on sera sûr. Il me semble que M. Frazer eût été prudent de ne plus fonder sur le totémisme des Australiens Centraux toute sa théorie explicative du totémisme en soi.

Le deuxième chapitre est consacré aux Australiens du Sud-Est (pages 314 et suiv.), surtout d'après Howitt. La discussion des arguments de Howitt est très bonne et très claire, ce qui n'était pas facile. M. Frazer admet que la notion de paternité, qui chez nous est physique, est sociale chez les Australiens ; mais on s'étonne que plus loin il ait admis que le mariage *pirauru* soit l'indice d'un mariage de groupe malgré la discussion de N. W. Thomas. Pages 500 et suiv., il va jusqu'à regarder le lévirat comme un reste de mariage de groupe, et dans le courant des quatre volumes il admet à plusieurs reprises ces théories périmées.

Le troisième chapitre est consacré au totémisme chez les Australiens du Nord-Est, surtout d'après les rapports de W. E. Roth. Le quatrième chapitre, sur les Australiens de l'Ouest, est très court, n'ayant pu être fondé que sur Grey et sur un article de M<sup>me</sup> Daisy M. Bates, qui devait, je crois, écrire un livre sur ces tribus, qu'elle a étudiées de près.



On remarquera, mais cette fois M. Frazer ne donne pas ses raisons, la non-utilisation du livre de M<sup>me</sup> K. L. Parker sur *The Euahlayi Tribe* (Londres, 1905) et l'ignorance systématique des nombreuses publications de R. H. Mathews.

Le deuxième volume commence par la description du totémisme des habitants du Détroit de Torres et de la Nouvelle-Guinée.

Le chapitre VI est consacré au totémisme en Mélanésie presque uniquement d'après Codrington et Rivers. C'est à ce savant que M. Frazer est redevable de quelques documents nouveaux qui lui font admettre qu'en Mélanésie le totémisme est, ou a été, tout comme en Australie Centrale, « conceptionniste » ou « conceptionnaliste », c'est-à-dire que le totem était déterminé par telle ou telle particularité de la grossesse et souvent lié à la localité où celle-ci s'était fait ressentir pour la première fois. A Fiji aussi, M. Frazer pense retrouver des survivances du mariage de groupe (pages 144 et suiv.), notamment au cours des rites de la circoncision. L'union rituelle des frères et sœurs, avec accompagnement de rites obscènes, me semble au contraire un cas excellent de « période de marge », du même ordre que les périodes de marge avec rites obscènes consécutives à la mort d'un chef nègre de l'Afrique guinéenne par exemple.

Le chapitre VIII traite du totémisme en Polynésie. Contre Tylor, et je crois avec raison, M. Frazer considère que les animaux sacrés de Samoa, dont les attributions ont été décrites par Turner, sont d'anciens totems. Il y a aussi des traces de totémisme à Hawaï, Tahiti, Ponape, Tonga, etc.

Le totémisme en Indonésie fait l'objet du chapitre IX, qui sera vraiment bienvenu pour les ethnographes, car la connaissance du hollandais est peu répandue, et M. Frazer a dépouillé à peu près toute la littérature ethnographique des Pays-Bas et des Indes Néerlandaises. Les cas les plus nets de totémisme se rencontrent à Bornéo. Le 4<sup>e</sup> paragraphe (pages 213 et suiv.) fournit des documents sur le prétendu communisme sexuel en Indonésie; il y aurait lieu d'entreprendre des enquêtes complémentaires sur ce sujet.

Nous voici, avec le chapitre X, dans l'Inde : les autorités principales sont l'admirable recensement de 1901, les livres de Thurston sur l'Inde méridionale, celui de Rivers sur les Toda, etc. L'interprétation des cérémonies du mariage chez les Toda (pages 256 et suiv.) me paraît trop simple; du moins, regarder comme leur élément central un simple rite de fécondation, dont M. Frazer donne les parallèles, est insuffisant.



Puis, selon les régions, ont été utilisés les ouvrages considérables de Risley, de Crooke, de Dalton, de Hodson, etc.

Le chapitre XI commence par cette constatation : qu'il n'y a pas de preuves décisives de l'existence du totémisme en Asie, en dehors de l'Inde; même le totémisme des Lolo ne serait pas certain, ni celui des tribus mongoles et turques; pour les Ostiak, dont M. Frazer ne parle pas, je signale mon analyse d'un mémoire de N. Kharouzine parue ici *R. H. R.*, 1899, t. XL, p. 323 et suiv.). Quoi qu'en dise Bogoras, approuvé par M. Frazer (pages 348 et suiv.), je vois dans la coutume décrite des Tchouktches non pas un système de mariage de groupe, mais un échange de femmes, lors de voyages, du type banal (Australie, Asie Centrale, etc.) et qui a pour but l'agrégation temporaire de l'étranger à la petite société locale. La preuve est donnée par Bogoras lui-même quand il dit (*Jesup North Pacific Expedition*, t. VII, p. 605) : « l'union de ce genre est considérée comme équivalente à une parenté par le sang », ce que j'exprimerais : ce genre d'union sexuelle est la forme sexuelle de la fraternisation. Comme M. Frazer parle de nouveau du lévirat, je me permets de lui signaler mes *Rites de Passage*<sup>1</sup> : agrégée à la famille par des cérémonies du mariage, la veuve ne doit pas en sortir; c'est pourquoi on lui fait épouser un frère du mort, ou tout autre proche parent.

Passons à l'Afrique du Sud (chapitre XI) : totémisme accusé chez les Herrero d'après Irle, Hahn et de nombreux ethnographes allemands; chez les Betchouana et les Zoulous; il y aurait des traces de totémisme chez les Boschimans et les Hottentots. Il est bien regrettable, soit dit en passant, que les ethnographes allemands s'intéressent aussi peu à la théorie du totémisme, car il leur reste à entreprendre sur ce point des enquêtes approfondies chez les populations de leurs colonies africaines.

Par contre, les renseignements abondent sur le totémisme dans les colonies anglaises, comme on peut le voir par le chapitre XIII consacré à l'Afrique orientale : Angoni, Wagogo, Masai, Taveta, Akamba, Nandi, Bageshu, Basoga, Baganda (on consultera maintenant de préférence l'admirable monographie du Rév. Roscoe, *The Baganda*, Londres, Macmillan, 1911, dont l'auteur a mis d'abord ses notes à la disposition de M. Frazer); les autres enquêteurs utilisés sont surtout Sutherland Rat-

1) Pages 171-172; à compléter par D. K. Zelenin, *O leviratiè i niekotorykh obyčhaïev Bashkir*, etc., *Ethnogr. obozr.*, 1908, livr. 78, p. 78 et suiv.; cf. pour un rite juif de refus du lévirat, *Rites de Passage*, p. 206, note 1.



tray, miss Werner, Hobley, Hollis, sir Harry Johnston, etc. Je crois, malgré l'ingéniosité des raisonnements de M. Frazer (pages 524 et suiv.), que le mariage des rois (pharaons, etc.) avec leur sœur est d'origine politico-économique et n'est pas un stade de transition vers la filiation paternelle, moins encore du matriarcat au patriarcat.

On pourra comparer avec utilité la situation des rois Baganda, décrite avec un luxe méritoire de détails par le Rév. Roscoe dans sa monographie citée, à la situation des pharaons d'après la monographie de M. Moret; il y a des identités de petits rites frappantes. C'est encore le Rév. Roscoe qui renseigne sur le totémisme des Bahima.

Quant au chapitre XIV, consacré à l'Afrique occidentale, je conseille de n'en user qu'avec réserves. Il se fait que je possède sur ce sujet une documentation détaillée et que j'ai fait faire des enquêtes sur place par d'excellents amis; M. Frazer ne connaît guère pour l'Afrique occidentale française que les volumes de Binger et l'article de Maurice Delafosse sur les Siéna (*Revue des Études Ethnographiques*, 1908) alors que les passages abondent dans notre littérature coloniale où il est question des animaux sacrés. Surtout, il faut prendre garde au sens exact des termes *tana* ou *tenné* et *diamou*, le premier ayant plutôt le sens de tabou et le second celui de parenté. Il est d'ailleurs heureux pour M. Frazer qu'il ait ignoré *Le Plateau central nigérien* de Desplagnes, dont les rapports ont d'abord besoin de confirmation, puisque même le peuple dont il parle, les Habbé, n'existe pas. J'espère un jour ou l'autre pouvoir examiner en détail cette question des pseudo-totémismes de l'A. O. F. Pour celui des colonies guinéennes anglaises, on a les monographies de Ellis et des Allemands; pour la Nigérie méridionale, N. W. Thomas, qui vient d'y passer plusieurs mois, a communiqué ses notes à M. Frazer; et M. H. R. Palmer en a fait autant pour les tribus de la Nigérie septentrionale. Enfin pour le Congo on avait Miss Kingsley, Dennet, Bastian et Pechuel-Loesche; pour le Congo Belge l'enquête est commencée grâce à de Calonne-Beaufaict, Delhaise, Torday et Joyce; pour le Congo français, M. Gaud m'a donné des notes, republiées dans sa monographie sur *Les Mandja*, Bruxelles, 1910, et j'espère que MM. Bruel et le Dr Ouzilleau pourront combler des lacunes regrettables. Il est étonnant que le totémisme soit si élaboré chez les Bantous méridionaux, mais qu'on n'en trouve pas plus de traces chez ceux du centre. Je signale encore à M. Frazer quelques documents sur le totémisme des Fang publiés par le P. Trilles.

Madagascar occupe le chapitre XV. Aux documents que j'ai publiés



dans ma thèse de l'École des Hautes-Études, M. Frazer en a ajouté quelques autres anciens ; il accepte en somme mes conclusions, qui étaient dubitatives. J'ignore si des enquêtes complémentaires ont été faites sur place ; M. Frazer ne cite pas de publications postérieures à mon livre ; je ne me suis plus occupé des Malgaches ; mais on peut espérer qu'un savant bien connu des lecteurs de cette *Revue*, M. Renel, qui depuis est devenu directeur de l'enseignement à Madagascar, aura profité de son séjour dans la Grande Ile pour recueillir des documents nouveaux.

Le troisième volume traite tout entier du totémisme chez les Indiens des trois Amériques. Il sera très utile aux ethnographes d'Europe qui, à moins d'être américanistes spécialisés, ne possèdent généralement pas dans leur bibliothèque de bonnes séries américaines. Je crois inutile d'énumérer les tribus passées en revue, et n'ai guère d'observations de détail à présenter ; je signalerai cependant que le chapitre XVII est consacré à une étude détaillée des *guardian-spirits*, qu'on a tendance à confondre avec des totems, et que les chapitres XVIII et XIX décrivent en détail le mécanisme des sociétés secrètes nord-américaines. Ce que je ne conçois pas, c'est que M. Frazer voie dans les cérémonies d'entrée dans ces sociétés autre chose qu'une catégorie de cérémonies de passage du type normal, avec stades de séparation, de marge et d'agrégation. Le fait curieux, c'est que M. Frazer n'ait pas insisté davantage sur les cérémonies d'agrégation au groupe totémique, ou d'initiation totémique. Il y en a de vraiment intéressantes, et très nettes comme mécanisme. Tout en admettant que le sujet entier des cérémonies d'initiation sortait du plan de l'ouvrage, il reste cependant que l'analyse de certaines d'entre elles permet de discerner le caractère du totémisme localement en vigueur. Parmi les lacunes de ce formidable ouvrage, c'est la plus grave.

Le quatrième volume est consacré d'abord à la théorie du totémisme, puis à celle de l'exogamie, et enfin à une étude de leurs rapports. J'avouerai de suite, et très ingénument, que je ne comprends rien du tout à l'exogamie, bien que j'aie longuement contrôlé toutes les théories qu'on a proposées pour l'expliquer. M. Andrew Lang surtout a témoigné, dans ses tentatives d'interprétation, d'une réelle virtuosité.

Il y a trois systèmes de classement qui s'enchevêtrent, et à doses inégales suivant les populations : le système classificatoire de parenté, le système exogamique et le système totémique, dont on ne sait s'ils sont entre eux dans une relation de cause à effet, et dans quels cas. Mac Len-



nan, le « découvreur » du totémisme et de l'exogamie, pensait que celle-ci a dû son origine à la rareté des femmes, causée par l'infanticide des filles, ce qui obligea les hommes d'aller se chercher une femme en dehors de leur groupe; mais les objections, très bien exposées par M. Frazer (pages 76 et suiv.), se pressent en foule. L'auteur réfute aussi la théorie de M. Westermarck (horreur des relations sexuelles entre personnes élevées côte à côte), puis celle de M. Durkheim (horreur religieuse du sang, surtout menstruel). Celle de Morgan (que l'exogamie a servi à supprimer les unions en promiscuité et plus spécialement le mariage entre frère et sœur et entre mère et fils ou père et fille), apparaît déjà à M. Frazer comme plus séduisante. Le premier résultat de l'exogamie aurait été d'instituer le mariage de groupe, et les bisections ultérieures (système des quatre, puis des huit, puis des seize classes) aurait été la marque d'une tendance vers la monogamie. M. Frazer pense que ce que nous savons des Australiens actuels confirme cette interprétation. Le totémisme aurait d'ailleurs précédé l'exogamie, et il y aurait eu convergence entre l'exogamie de classe et l'exogamie de clan.

Comme on voit, cette explication postule aux débuts de l'exogamie, et comme cause efficiente, l'horreur de l'inceste. Mais d'où a pu provenir cette horreur? M. Frazer avoue qu'il est impossible de le découvrir; il n'y a certainement pas en jeu une notion physiologique et d'ailleurs, rien ne prouve que les enfants incestueux soient inférieurs aux autres tant que le processus ne se répète que quelques générations. L'idée courante, « superstitieuse », c'est que l'inceste rend la femme stérile; mais cette idée ne se rencontre précisément pas chez les Australiens! En fin de compte, M. Frazer regarde l'invention de l'exogamie comme un heureux hasard conforme aux théories modernes sur le croisement des races d'animaux domestiques.

Nulle part peut-être, M. Frazer n'a enchaîné avec autant de talent ses petits raisonnements que dans ce paragraphe 3 (pages 71-169) sur l'origine de l'exogamie, et pourtant ses conclusions laissent perplexe. Mais que dire des conclusions du paragraphe sur l'origine du totémisme? Le totémisme est « une superstition grossière, mais non un système philosophique »; le totem n'est pas une divinité et le totémisme n'est pas une religion; le totémisme est plus ancien que l'exogamie et indépendant d'elle; il a peu contribué au développement économique, mais il a aidé un peu à la formation de l'art; il est directement lié à la démocratie égalitaire et à la magie, de sorte que le progrès a consisté à arriver au despotisme politique d'une part et à la religion systématisée de l'autre.



Quant aux théories, M. Frazer commence par réfuter deux de ses théories antérieures, pour conserver la troisième, qui est la théorie conceptionniste. Les seuls théoriciens mentionnés et réfutés sont Herbert Spencer, Wilken, Boas et quelques Américains, Haddon ; mais des théories de M. Lang par exemple, ou de Parkinson, il n'est pas fait mention.

La théorie conceptionniste est fondée en premier lieu sur les faits Australiens Centraux dus à Spencer et Gillen, puis sur des faits mélanésien communiqués par Rivers. Il a donc fallu que M. Frazer prouve la primitivité relative des Australiens Centraux. Or, en faisant état des documents Strehlow, on serait porté à regarder ces Australiens Centraux comme très évolués ; mais il est vrai que Spencer affirme que les documents Strehlow ne valent rien, sauf pourtant sur certains points, puisque, après une fin de non recevoir préalable, M. Frazer utilise tout de même (page 59, note) des documents Strehlow compatibles avec la théorie conceptionniste. J'ai pour ma part assez affirmé de fois que le mécanisme de la conception et de la grossesse est nécessairement inconnu des demi-civilisés et que nous autres Européens n'y avons compris quelque chose qu'après les célèbres expériences de Swammerdam. Je ne demande donc pas mieux que de m'en tenir à ce que j'ai dit dans *Mythes et Légendes d'Australie*, où je me rangeais du côté de M. Frazer contre M. Lang.

Mais le scrupule subsiste : comment une fausse interprétation du mécanisme physiologique de la conception peut-elle donner naissance à un système aussi complexe, aussi harmonieux en son agencement que le totémisme et dont les répercussions diverses sur la vie sociale tout entière sont si profondes ? M. Frazer nous dit bien (page 70) que « beaucoup d'institutions ont été fondées sur la superstition » ; d'accord, pour la formule générale. Mais c'est le comment qu'il faut expliquer : comment une superstition déterminée a-t-elle pu s'exprimer par une institution déterminée ? Comme pour l'exogamie, on ne sait plus que penser.

Il y a pis : on ne sait même plus ce que c'est que le totémisme ! Avant d'exposer comment cela se fait, je signale que la fin du quatrième volume, à partir de la page 173, est constituée par des *notes et corrections*, imprimées en petit texte ; elles vont jusqu'à la page 319 ; et je conseille, avant d'utiliser les quatre volumes, d'inscrire dans les marges des renvois à cette section du t. IV. Il se termine par un Index de 57 pages et par huit grandes cartes donnant la répartition du totémisme dans les diverses régions du globe.



## II

L'ouvrage considérable de M. Frazer a fait l'objet de nombreuses analyses critiques et d'articles de revue et a été l'occasion de communications à des congrès. Je n'ai la prétention ni de les connaître tous, ni d'avoir lu avec soin tous ceux qui m'ont passé sous les yeux, et ne mentionnerai en conséquence que les principaux.

Dans le numéro de mars 1911 de *Folk-Lore*, pages 81-91, M. Westermarck discute avec documents à l'appui plusieurs opinions de détail de M. Frazer; il considère comme insuffisante la théorie de Wilken (que le totémisme est une conséquence de la croyance à la métempsychose); il félicite l'auteur de nous avoir débarrassés du dogme que le totémisme et l'exogamie sont intimement liés; il note que la défense de cohabitation entre sœur et frère est indépendante du désir sexuel qui, dans les conditions d'habitation des demi-civilisés, peut se satisfaire aisément, ce qui revient à dire que M. Frazer confond l'acte social qu'est le mariage avec l'acte physiologique qu'est le coït; et surtout il réfute la réfutation de sa propre théorie exposée ci-dessus.

Auparavant M. N. W. Thomas avait, dans *Folk-Lore*, 1910, pages 389-396, examiné pas à pas la théorie conceptioniste et fait remarquer que M. Frazer avait oublié, en considérant le totémisme australien, de tenir compte de l'élément statistique; d'ailleurs cette théorie ne serait pas applicable à l'Afrique ni à l'Amérique du Nord. M. Thomas cite enfin quelques faits dont M. Frazer n'a pas assez tenu compte dans son interprétation du système exogamique.

Toujours dans la même revue, mars 1911, pages 91-93, M. Andrew Lang s'étonne d'être totalement ignoré de M. Frazer et félicite M. Thomas pour ses objections, en y ajoutant des remarques complémentaires. Il rappelle que les Australiens centraux ont au moins deux cents totems et dit qu'il ne comprend pas pourquoi les totems végétaux sont si rares en Australie. Comme je crois que les totémismes australiens, sinon le totémisme en soi, sont avant tout d'ordre économique, théorie que M. Frazer ne discute même pas, la rareté des totems végétaux australiens provient selon moi tout simplement de ceci que les végétaux comestibles sont rares en Australie.

Puis vient un article de moi, intitulé : *Qu'est-ce que le Totémisme?* pages 93-104, dont je crois bon de donner ici quelques passages, afin



de montrer une fois de plus la complexité du problème totémique.

« ..... M. Frazer me permettra de lui faire une critique de portée générale et théorique. Qu'on soit ethnographe spécialisé ou qu'on désire appliquer à une discipline particulière, disons à l'archéologie classique ou extrême-orientale, les résultats acquis dans le domaine du totémisme par les ethnographes, la première question qu'on verra se dresser sera toujours celle de la définition du totémisme. Que faut-il entendre par totémisme ? par quoi se caractérise ce système ? à quels signes précis reconnaît-on que tel rite ou que telle coutume est ou n'est pas totémique ? dans quelle mesure est-il légitime de transposer à une population déterminée les conclusions obtenues par l'étude d'une autre population reconnue, d'un consentement unanime, comme vraiment totémique ?

« Ce sont là des questions pratiques ; ce sera, si l'on veut, de l'application technique ; mais la solution de ces questions, l'usage de cette application ne sont possibles que si la théorie générale a fondé des propositions précises où sont énumérées les caractéristiques du phénomène considéré. Ces propositions ne peuvent être atteintes que par une coordination des faits, non pas par une simple juxtaposition sur base ethnique ou géographique. Je sais bien que, pour que la démonstration soit valable, il faut présenter au lecteur les faits le plus détaillés possible, et que, tant que nous ne posséderons pas un *corpus* des documents ethnographiques, nous serons tous réduits à publier la copie de nos textes, ou du moins des résumés très étendus, suivant la méthode de M. Frazer dans le *Golden Bough* et dans *Totemism and Exogamy*. Mais si l'auteur, auquel cela serait plus facile qu'à tout autre, ne donne pas dans quelques pages de sa Conclusion les formules auxquelles son enquête l'a nécessairement fait aboutir, le risque est grand que d'autres, qui ne cherchent dans son œuvre que les propositions générales applicables à d'autres séries de faits, se trompent gravement, et prennent par exemple pour essentiel et caractéristique, ce qui n'est qu'accidentel et sporadique, sinon même aberrant.

« Supposons qu'on veuille interpréter un fait ancien (comme l'importance des renards dans les cultes de la Thrace), fait souvent connu uniquement par des allusions passagères, des inscriptions trop brèves, un petit rite à première vue bizarre. Comment interpréter ce fait ancien autrement qu'en le rangeant dans une catégorie scientifique obtenue par le classement des faits actuels ? De même qu'en chimie, il faut avoir ici un réactif, qui permette de décider que le corps soumis à l'observation



se nomme ainsi et non pas autrement, est de l'acide sulfurique ou n'en est pas.

« Un réactif de ce genre s'obtient en comparant les diverses formes du totémisme actuel, afin de dissocier les éléments qui leur sont communs de ceux qui ne se rencontrent que dans quelques-unes d'entre elles, ou même dans une seule. En procédant ainsi par éliminations successives, il doit rester un résidu qui constituera ce qu'on peut appeler *l'essence* du totémisme et qui s'exprimera sous forme d'un certain nombre de propositions ou *principes* du totémisme. Il suffira ensuite de rechercher à propos de chaque population ancienne ou moderne si ces *principes* existent ou non chez cette population. Ayant lu avec soin la première édition de *Totemism*, Salomon Reinach en avait tiré ce qu'il avait appelé un *code du totémisme*, c'est-à-dire une liste des caractéristiques de cette institution. Mais comme ce petit livre était encore fort incomplet, le *code* de S. Reinach s'est trouvé trop large et par suite son application à des cas particuliers a été souvent erronée. Telle est la genèse de maintes exagérations dans l'explication par le totémisme de faits celtiques ou grecs, et bien d'autres ont sur ce point été entraînés plus loin qu'il ne convenait.

« En recherchant si les faits de thériolâtrie et les tabous relatifs aux animaux et aux végétaux, relevés à Madagascar, pouvaient ou non être regardés comme des faits et des tabous totémiques, j'avais dû dégager ce que je pensais être les caractéristiques du totémisme vrai, et j'étais arrivé aux conclusions suivantes, reproduites aussi par M. Frazer (vol. IV, p. 636) :

1° Les Malgaches n'ont pas de termes spéciaux, tels que *totem*, *siboko*, etc., pour désigner l'animal taboué;

2° A Madagascar, le groupement humain pour lequel un animal ou une plante sont taboués ne porte pas en règle générale le nom de cet animal;

3° L'animal taboué n'y est pas regardé comme le protecteur du groupement humain pour lequel il est taboué;

4° Alors que la plupart des clans totémiques dans le reste du monde sont exogames, les groupements malgaches sont en principe endogames;

5° Les rites d'initiation ne jouent qu'un rôle effacé à Madagascar.

« Et je concluais qu'on ne rencontre pas à Madagascar les caractéristiques du totémisme vrai. M. Frazer accepte ces conclusions, en faisant pourtant remarquer que chez de nombreuses populations, indubitablement totémiques, il n'existe pas de rites d'initiation. Tel serait le cas



chez les Baganda et chez beaucoup de tribus de l'Amérique du Nord.

«.... Quoi qu'il en soit, la difficulté à définir le totémisme subsiste même après le livre de M. Frazer. Ce n'est qu'un système particulier de classement des individus à l'intérieur de chaque société générale ; mais tant qu'on n'aura pas compris le procédé de fonctionnement des sociétés générales demi-civilisées, on ne pourra comprendre celui des diverses sociétés spéciales qui s'y trouvent enchevêtrées.

« ..... Quand on a dit du totémisme que c'est un système particulier de classement, ou une forme particulière de société spéciale à l'intérieur des sociétés générales, il reste à montrer en quoi ce système et cette forme de société se différencient des autres. A plusieurs reprises, dans le cours de sa vaste enquête, M. Frazer s'est heurté à cette difficulté, qui préoccupe tous les ethnographes. Ayant à examiner les fétiches héréditaires du Dahomey, il constate, — « these instances and others of the same sort (Gold Coast, etc.) should warn us of the danger of hastily assuming that the hereditary worship of certain sacred animals in particular districts is identical with totemism » (vol. II, p. 575) ; de même à propos des habitants de la Côte des Esclaves et du Delta du Niger, M. Frazer dit (vol. II, p. 587), — « in the absence of the proof of the contrary, it is better to treat as distinct on the one hand the worship paid to a species of animals by all the inhabitants of a district, and on the other hand the respect shewn for their totemic animal by all the members of a totem clan ; in both cases we see a community bound together by a common reverence for a species of animals ; but whereas in the former case the community is a local group, in the latter it is a kin ».

« On voit que, dans ce dernier cas, M. Frazer attribue une grande importance à l'élément de la parenté, presque au point, si je ne m'abuse, de regarder la présence de cet élément comme l'un des caractères-types du totémisme vrai. Pourtant, à la p. 599 du même vol., M. Frazer conclut son examen des bush-souls de la manière suivante : « What is the relation of such beliefs and practices to totemism ? When a whole family — parents, children, and children's children — believe that their external souls are in a certain species of animals, and for that reason abstain from killing, eating or injuring the creatures, it is obvious that the relation in which the family stands to the species of animals bears at least a superficial resemblance to totemism » ; puis vient une discussion sur la relation entre les bush-souls et les loups-garous ; mais M. Frazer nous laisse dans l'incertitude primitive : oui ou non croit-il



qu'il y ait là du totémisme ; ou bien au contraire l'apparence est-elle trompeuse ?

« Il est juste de dire que dans la grande discussion que M. Frazer nous donne des « esprits-gardiens » des Amérindiens du Nord, il a indiqué ce par quoi ces esprits-gardiens se différencient, selon lui, des totems au sens strict du terme (vol. III., pp. 449-456) ; mais ces définitions négatives, si je puis dire, ne remplacent pas un tableau d'affirmations positives, bien que souvent on n'atteigne, dans bien des sciences, une vue claire d'un phénomène ou d'un groupe de phénomènes que par voie d'élimination. M. Frazer note que l'esprit-gardien ressemble au totem : — 1° par les tabous qui interdisent de lui faire du mal ou de le tuer, malgré des exceptions sporadiques ; 2° par le tabou de le manger, entièrement ou partiellement (cf. les split-totems) ; 3° en ce que l'homme possède les qualités distinctives de l'animal ; 4° en ce que la vie de l'homme est liée, conformément à la théorie de l'âme extérieure, à celle de l'animal ; 5° en ce qu'ils sont tous deux héréditaires, du moins pour l'esprit gardien en ligne masculine. Quant aux différences, M. Frazer n'en note que deux : — 1° l'esprit gardien est en règle générale une acquisition de l'individu vers l'époque de la puberté, à la suite d'un rêve ou d'une hallucination ; 2° l'esprit-gardien a un caractère religieux prédominant, au lieu que le totem a un caractère magique prédominant.

« Mais comme M. Frazer a maintenant une théorie nouvelle sur l'origine du totémisme, à savoir la théorie conceptionaliste, dès qu'il la met à l'épreuve sur l'esprit-gardien, il voit surgir une analogie si forte entre cette sorte de « divinité » et le totem (qui n'est plus pour M. Frazer une divinité), que la conclusion du chapitre finit à nouveau en termes dubitatifs (p. 456) : « the resemblances between totems and guardian-spirits are unquestionably both many and close, and when guardian-spirits are hereditary in a family, it becomes difficult to distinguish them ». Fort bien : mais n'avons-nous pas vu ci-dessus qu'il y a « danger of hastily assuming that the hereditary worship of certain sacred animals in particular districts is identical with totemism » ? C'est donc que cette hérédité n'est pas un caractère-type du totémisme. Car le fait que l'animal est taboué et révérendé dans un « district particulier » est lié si intimement au totémisme chez tant de populations nettement totémiques, que l'argumentation ne saurait porter sur cette partie de la proposition citée ; il me suffira de rappeler que la localité joue dans le totémisme un si grand rôle qu'on a cru pouvoir distinguer une



forme spéciale appelée totémisme « local » ou « territorial »<sup>1</sup>. Sans vouloir développer ici ma théorie (je ne saurais accepter celle de M. Frazer à base conceptionnaliste), je crois bon de dire que la solution du problème des origines du totémisme ne se trouvera qu'en partant du totémisme territorial : le système de classement des individus sur la base totémique n'a pas eu d'autre objet aux origines que de répartir entre les groupements secondaires de la société générale des portions de territoire et tout ce qui était produit sur ces portions ou y vivait.

« En attendant, je me trouve fort embarrassé pour savoir ce qu'est *le totémisme en soi*. Il y a quelques années, j'ai écrit « qu'il n'y a pas un totémisme, mais *des* totémismes », à quoi Salomon Reinach objecta que cela n'interdit pas de rechercher ce que tous ces totémismes ont en commun, de manière à définir le totémisme en dehors des variations de détail. Ce m'est une consolation de mon ignorance que de voir M. Frazer victime des mêmes hésitations que moi, et ne pas oser décider si les bush-souls et les guardian-spirits sont, ou non, des totems !

« Si l'on se reporte à l'index au mot *totemism*, et qu'on cherche la *définition* du totémisme, on est renvoyé au vol. IV, p. 3, où l'on lit : — « Totemism defined : If now reviewing all the facts, we attempt to frame a general definition of totemism, we may perhaps say that totemism is an intimate relation which is supposed to exist between a group of kindred people on the one side and a species of natural or artificial objects on the other side, which objects are called the totems of the human group. To this general definition, which probably applies to all purely totemic peoples, it should be added that the species of things which constitute a totem, is far oftener natural than artificial, and that amongst the natural species which are reckoned totems, the great majority are either animals or plants ».

« Même dans une définition aussi vague, M. Frazer a jugé nécessaire d'intercaler un *perhaps* et un *probably*.

« ..... Ce qui ajoutera encore au désarroi, c'est que M. Frazer refuse maintenant au totémisme toute signification religieuse, et ne lui accorde plus qu'une signification magique : le totémisme, dit-il, est « une superstition grossière, mais non un système philosophique ni religieux ». Cela mène loin : comment M. Frazer distingue-t-il la superstition, la

1) Je suis obligé d'adopter ce terme de *territorial* parce que M. Frazer a proposé d'appeler *local* le totémisme conceptionniste ou conceptionnaliste ; cf. vol. I., p. 156, note.



magie, et la religion ? La religion, dit-il (vol. IV, p. 5), implique la reconnaissance que l'objet du culte rendu est supérieur à celui qui rend le culte ; et tel ne serait pas le cas pour le totem, lequel est traité sur un pied d'égalité... Il y a là matière à d'amples discussions. Pour moi, la notion d'une parenté mystique dont parlent Haddon et bien d'autres observateurs est d'ordre tout aussi religieux qu'une prière musulmane ou chrétienne ; elle implique aussi ce lien de dépendance et de subordination dont M. Frazer fait maintenant le caractère-type de la religion ; et je continue à regarder l'aspect « religieux » du totémisme comme une forme particulière de zoolâtrie, de phytolâtrie, etc. ; *l'intichiuma* des Australiens Centraux est pour moi une cérémonie religieuse autant que magique.

« Ajoutez que l'exogamie à son tour cesse d'être l'une des caractéristiques fondamentales du totémisme, et sur ce point je suis entièrement d'accord avec M. Frazer, tout en me refusant à admettre son explication des origines et de la cause de l'exogamie. On se demande alors ce qui peut bien rester comme typique du totémisme ! Heureusement M. Frazer nous dit à plusieurs reprises que le « totémisme pur » se rencontre chez les indigènes de l'Australie. Mais lesquels ? Il suffit de consulter le premier volume pour constater que ce « totémisme pur » revêt en Australie à peu près autant de formes différentes qu'il y a de « nations » (au sens de Howitt), sinon de tribus.

« Or, le totémisme australien ne se superpose certainement pas à celui des Néo-Guinéens, ni à celui des Amérindiens, ni à celui des Bantous, qui peuvent par suite prétendre à être considérés pour eux-mêmes, et qui ont certes inventé, puis développé leurs systèmes de classement sur de tout autres bases que les Australiens. A voir toutes ces formes si diverses de totémisme ou de pseudo-totémisme défiler au cours des deux mille pages de M. Frazer, on éprouve, quelque aguerri qu'on soit aux contradictions ethnographiques, comme une sensation de vertige.

«.... La conclusion des recherches patientes et minutieuses de M. Frazer a quelque chose de paradoxal. Ne sont plus caractéristiques du totémisme en soi : ni les tabous alimentaires, ni la règle d'exogamie, ni l'hérédité du totem, ni les rites d'initiation, ni la communion totémique, ni « l'aspect religieux », ni les marques totémiques, ni la bienveillance secourable du totem à l'égard du membre du clan, ni aucun de ces éléments de détail dont le groupement produisait un effet si imposant dans la première édition de *Totemism*. Il ne reste plus que la formule si vague citée ci-dessus, et cette notion, d'ailleurs acquise dès



la découverte même du totémisme par les ethnographes, que la relation totémique affecte des *espèces* et des *groupes* (humains, animaux, végétaux, etc.) mais non des individus.... »

Commencée dans la revue *Folk-Lore*, la discussion a été ensuite transportée au Congrès de Portsmouth de la *British Association*, première semaine de septembre 1911, par le président de la section anthropologique, M. W. H. R. Rivers. Je comptais y exposer les deux aspects du totémisme dont j'ai parlé déjà et dont à mon sens on sous-estime l'importance : l'aspect local ou territorial lié à l'utilité économique et l'aspect mystique et sentimental ; mais des circonstances imprévues m'ont retenu à Paris. Les congressistes ont entendu des conférences sur le totémisme de : A. C. Haddon, A. A. Goldenweiser, Hutton Webster, F. Graebner et E. Waxweiler ; je n'en connais le contenu que par les résumés qui ont paru dans *Man*, numéros d'octobre et de novembre 1911.

De la conférence de M. Haddon il n'est donné que le titre ; mais je sais par Rivers qu'elle devait être en termes généraux.

Celle de M. Goldenweiser est un résumé du mémoire dont il sera parlé plus loin.

M. Hutton Webster, auteur d'un bon livre sur les *Primitive Secret Societies* (New-York, Macmillan, 1908), rappelle que les sociétés secrètes jouent un rôle considérable dans les cérémonies d'initiation et dans les cérémonies funéraires ; les initiés constituent des sortes de troupes d'acteurs, qui donnent des représentations dramatiques, ont la charge du culte rendu aux morts, des cérémonies magiques pour faire tomber la pluie, etc. Cette activité spécialisée est en relation directe et intime avec le système totémique. « La formation de groupements tribaux entraînant un transfert partiel ou intégral des cérémonies dramatiques (d'initiation, funéraires, magiques, etc.) du clan au groupement plus vaste qu'est la société secrète, il convient de regarder les sociétés secrètes comme le résultat d'une désagrégation des anciens groupements totémiques ».

M. Graebner expose le même point de vue que dans ses publications antérieures, parues dans *Globus*, *Anthropos*, etc. ; il examine les différentes formes de groupement totémique en les sériant dans l'un ou l'autre des cycles culturels (*Kulturkreise*) que lui a permis de définir sa *Kulturhistorische Methode*. Le totémisme de groupe serait réellement « une entité culturelle ». Quant à l'explication du totémisme, M. Graebner juge qu'il faut la chercher dans les caractères spécifiques de cette



entité. Je suis tout à fait de cet avis ; je voudrais seulement savoir quels sont, selon M. Graebner, ou M. Frazer, ces « caractères spécifiques! »

M. Waxweiler, par contre, trouve que toutes les méthodes d'investigation employées jusqu'ici sont insuffisantes : ce qu'il faut, c'est appliquer une méthode d'analyse qui considère les faits dits totémiques en tant qu'imposés aux hommes par les conditions de la vie sociale. Il est donc inutile de rechercher : *a*, quelles sont les formes et les caractères du totémisme, ou de regarder telle forme comme plus pure ou plus ancienne que telle autre ; *b*, de construire une évolution du totémisme en soi. Mais il faut : *c*, chercher quelles sont les institutions qui remplissent dans les sociétés civilisées la fonction que le totémisme remplit dans les sociétés demi-civilisées. En appliquant ces principes, on trouve que « le totémisme fonctionnel est un arrangement social destiné à sanctionner les situations permanentes où se trouvent des individus et plus souvent des groupes et qui sont considérées comme essentielles ou spéciales à l'organisation du groupe ».

J'ai cité textuellement, et je vois que, telle quelle, cette formule est difficile à interpréter ; si je la comprends à peu près, c'est que M. Waxweiler m'a expliqué lui-même, il y a un an, que dans nos sociétés, le totémisme est remplacé par les généalogies, qui permettent la constitution, à l'intérieur des sociétés générales, de sociétés spéciales dont tous les membres se sentent unis et solidaires. En somme, le totémisme ne serait que l'expression d'une « attitude sociale » dont les légendes totémiques donnent une explication après coup, justificative.

A ce propos, il convient aussi de signaler la longue analyse qu'a donnée de *Totemism and Exogamy*, M. Sidney Hartland dans *Man*, 1911, pages 11-16. Ce qu'il y a d'intéressant, c'est sa discussion de la valeur historique des légendes australiennes. M. Frazer les regarde dans son livre comme de vrais documents, et n'est pas loin d'en tirer un schéma d'évolution du totémisme australien. M. Hartland soumet le texte de ces légendes à une critique serrée et arrive à cette conclusion, à laquelle j'applaudis maintenant sans réserves, que ces traditions n'ont qu'une valeur historique très restreinte, sinon même nulle.

Il y a peu de choses à dire d'un article de M. P. Lacombe sur le totémisme dans la *Revue de synthèse historique* ; l'auteur critique les théories de M. Durkheim. Je ne nie pas que ces critiques ne soient acceptables en partie ; mais où le manque de connaissance approfondie des documents originaux se marque, c'est quand M. Lacombe en revient à cette bonne et vieille théorie que le totem, c'est le nom de



l'ancêtre; l'exogamie aurait eu pour cause le désir de faire cesser les guerres entre clans en échangeant des sangs, c'est-à-dire des femmes. Si tout était si simple, s'il n'y avait pas toutes les complications des détails, je crois que des savants aussi avisés que M. Frazer n'auraient pas consacré 2.000 pages rien qu'à décrire les formes du totémisme et de l'exogamie.

### III

D'ailleurs ne désespérons de rien! A en croire un article dithyrambique de M. Lowie (*American Anthropologist*, 1911), nous autres Européens pataugeons, si je puis dire, lamentablement, et depuis des années; et nous aurions couru grand risque de nous noyer si un étudiant américain, M. A. A. Goldenweiser, ne nous avait tendu la perche par une thèse de doctorat, d'abord publiée dans *The Journal of American Folk-Lore*, puis en tirage à part.

Pour n'y plus revenir, je suis heureux de retrouver chez M. Goldenweiser mes idées de 1904 et de 1907. Les analyses critiques parues dans l'*Année sociologique* ont eu aussi sur son esprit une influence visible; et quoi que proclame M. Lowie, l'attitude mentale, vis-à-vis du problème totémique, de M. Goldenweiser, est pour le moins autant d'origine européenne qu'américainement autochtone. M. Goldenweiser ne se serait pas amoindri en citant des Français. Ses conclusions, il est vrai, sont bien de lui.

L'auteur avertit que sa thèse était déjà composée quand parut le grand ouvrage de M. Frazer; par suite, sa critique des théories du savant anglais se rapporte à la première édition de *Totemism* ainsi qu'aux articles de la *Fortnightly Review*. Cela n'a pas en somme grande importance, puisque M. Frazer a conservé sa troisième théorie, celle du « totémisme conceptioniste ». Le mémoire est bien composé et les arguments sont enchaînés avec ordre.

Il commence par un exposé des définitions et des points de vue de Frazer, Haddon, Rivers, qui concordent au moins avec ceux de Lang, de Thomas, de Hartland, avec les miens<sup>1</sup> et, comme on l'a vu ci-dessus, avec ceux de Graebner en ceci que tous ces auteurs considèrent le

1) M. Goldenweiser appelle « symptômes du totémisme » ce que j'ai appelé « principes du totémisme »; cf. *Religions, Mœurs et Légendes*, I, 1908, pp. 50-58.



totémisme sous ses manifestations si diverses comme un « phénomène intégral à la fois psychologiquement et historiquement ». Par contre, Tylor et les ethnographes américains, sans doute influencés par la notion connexe des guardian-spirits, sont d'avis que le totémisme est un complexe inorganisé, ou même n'est pas une institution autonome. Les différences de détail ne se marquent, on l'a vu plusieurs fois ci-dessus, que dans la manière dont chaque savant classe les « principes » ou « symptômes ». Si j'ai montré à quelles hésitations on en arrive aujourd'hui pour définir le totémisme, ce n'est que dans le but de faire faire des enquêtes plus approfondies, mais non avec cette idée, qui pourrait être sous-jacente, qu'à cause de ces difficultés je sois d'avis que le totémisme n'existe pas en tant que phénomène social particulier et autonome.

M. Goldenweiser étudie le totémisme chez les populations sur lesquelles nous sommes le mieux renseignés et où il revêt les aspects les plus précis : en Australie et en Colombie britannique (Tlinkit, Haida, Kwakiutl, Salish) et compare les formes, dans ces deux aires totémiques : *a*, de l'exogamie ; *b*, des noms totémiques ; *c*, des croyances sur la descendance zoo-anthropomorphique, phyto-anthropomorphique, etc. ; *d*, des tabous totémiques ; *e*, des cérémonies magiques ; *f*, de la croyance à la réincarnation des esprits ancestraux ; *g*, des esprits protecteurs ; *h*, de l'organisation des sociétés secrètes ; *i*, de l'art d'origine totémique.

Le résultat de cette enquête concorde avec ce que nous savons : qu'aucun de ces « principes » ou « symptômes » n'est à lui seul caractéristique du totémisme, mais que c'est une combinaison spéciale de ces « principes » ou « symptômes » qui constitue le « complexe totémique ». On remarquera qu'il n'y a rien à cela que de très naturel : car pour toutes les institutions, les composantes sont en petit nombre ; parmi les combinaisons, il en est de stables et d'instables. La combinaison particulière dite totémique de tabous, exogamie, réincarnation, classement des parentés, cérémonies magiques, cérémonies d'initiation, etc. déterminés, a acquis chez certains peuples, tels que les Australiens, un caractère de stabilité qu'elle n'a pas acquis par exemple au même degré chez les Bantous. L'avantage principal de *Totemism and Exogamy* de M. Frazer, ce sera de faciliter la sériation de l'un de ces « principes » au moins, à savoir celui de la règle exogamique.

Dans la deuxième partie de son mémoire, M. Goldenweiser étudie une question sur laquelle nous sommes mieux renseignés à présent par M. Frazer, celle des rapports du totémisme avec l'exogamie et avec



l'endogamie. Pages 61 et suivantes est reprise la question controversée de « l'anomalie arunta » et de la primitivité relative des Australiens Centraux. Puis, tour à tour, M. Goldenweiser recherche chez d'autres populations totémistes la forme que revêt chacun des « principes » ou « symptômes ». Intéressante et bien conduite est la discussion, avec faits cités à l'appui, sur le caractère non divin du totem; M. Goldenweiser refuse lui aussi au totem la qualité de dieu et aux rites magico-religieux totémiques la signification d'un culte. Mais il oublie d'insister sur l'élément psychologique particulier au totémisme et qui prouve qu'il comporte un élément vraiment religieux, je veux dire ce lien mystique, cette parenté et cette subordination acceptée avec reconnaissance dont parlent Haddon, Spencer et Gillen, etc. On laisse volontiers de côté cette caractéristique, pourtant fondamentale. Il n'y a jamais vis-à-vis du totem de sentiment de crainte ou de colère; et jamais on n'exécute contre lui des rites de défense ou de destruction vindicative. Le respect affectueux, accompagné de cette idée que le totem est, de par sa nature, protecteur et ami, voilà ce qui différencie le totem du fétiche nègre ou même du Jahveh de la Bible. Si, dans le christianisme, il y a un Dieu qui est aimé à l'égal d'un père, il y a dans le totémisme un être qui n'est pas dieu et à qui on ne rend pas de culte, mais un ancêtre ou parent qu'on aime — et comme de juste dont on use — à l'égal d'un frère véritable.

C'est là l'un des « principes » ou « symptômes » les plus marquants du totémisme; on le trouve exprimé très clairement dans les légendes totémiques qui, si elles n'ont pas une valeur historique absolue, ont du moins une valeur psychologique de premier ordre indéniable.

Cependant, si aucun des « principes » ou « symptômes » soi-disant caractéristiques du totémisme ne l'est isolément de cette institution, on doit admettre, dit M. Goldenweiser, que toutes les tentatives d'explication du totémisme comme un tout homogène sont complètement erronées. Il n'a pu y avoir d'évolution rectiligne du totémisme en soi, identique partout au travers des conditions variables d'espace et de temps. Chacun des « symptômes » peut avoir à lui seul servi de point de départ pour la formation du tout.

L'erreur des théories et des définitions courantes proviendrait, selon l'auteur, de ce qu'on n'a considéré jusqu'ici dans le totémisme que l'un ou l'autre de ses « symptômes », au lieu de considérer avant tout la relation dans laquelle ils se trouvent tous les uns par rapport aux autres. C'est ce que Tylor avait bien vu, dit M. Goldenweiser. Mais



quand à son tour, se tenant sur le terrain qu'il croit vraiment ferme, il tente de nous donner des notions positives, il ne nous apporte que des formules. D'abord, je ne prends pas au sérieux sa note de la page 89 : « Étant donné, dit-il, que les prétendus « symptômes » du totémisme sont des *unités* indépendantes, comment se fait-il que ce soient précisément ces unités-là qui se combinent dans le totémisme » ? La question est très bien posée, ainsi. M. Goldenweiser répond : « Tous les « symptômes » du totémisme se rencontrent en réalité chez tous les peuples ; et comme ceux qui se combinent dans le totémisme sont parmi les faits sociaux les plus répandus, c'est une question de probabilité mathématique que nous trouvions précisément combinés le plus fréquemment les faits qui sont le plus répandus ».

C'est un point de vue, sans doute. Mais on pourrait aussi bien expliquer par le calcul des probabilités toutes les autres institutions complexes, sans être plus avancé ; on pourrait même, pendant qu'on y est, assimiler les faits sociaux à des atomes crochus. Heureusement, l'auteur nous avertit que ce n'est là qu'une explication provisoire !

Passons aux formules définitives de M. Goldenweiser. Comme aucune des définitions connues du totémisme ne le satisfait, il considère que « seule sera valable une définition en termes généraux ». Il constate d'abord que le terme « totémisme » doit exprimer « une relation » ; on croit d'ordinaire qu'il s'agit d'une « relation sociale et religieuse ; mais comme il est démontré que l'élément religieux est nul, nous devons éliminer ce second terme ». Il reste alors que ce qui est relié dans le totémisme, ce sont des faits sociaux et plus précisément « des objets et des symboles de valeur émotionnelle » ; en outre, le totémisme n'est pas une manière d'être neutre, mais une force sociale agissante. La définition adéquate sera donc : « *le totémisme est la tendance d'unités sociales définies à s'associer avec des objets et des symboles de valeur émotionnelle* » ou, avec plus de précision encore : « *le totémisme est la socialisation spécifique de certaines valeurs émotionnelles* » (pages 96-97).

Ma foi, je comprends maintenant jusqu'à un certain point l'enthousiasme de M. R. H. Lowie : cette « définition » a quelque chose de philosophique et de doctrinal qui émeut : Socialisation spécifique... valeurs émotionnelles !.. Mais... à propos, est-ce que le christianisme ne serait pas, lui aussi, une « socialisation spécifique de certaines valeurs émotionnelles » ? Et peut-être aussi l'institution du mariage, où très certainement des « émotions » complexes sont « évaluées » suivant des



normes particulières, et d'individuelles qu'elles étaient d'abord, se trouvent « socialisées spécifiquement », d'une part par les cérémonies des fiançailles et du mariage, et de l'autre par les contrats notariés et tous autres procédés juridiques plus ou moins évolués, cérémonies et actions juridiques convergeant vers un même but, qui est l'établissement d'une « permanence » sociale?...

Continuons : le tabou ne serait-il pas, en tant qu'institution, justiciable de cette même définition? et chaque culte? et même chaque élément d'un culte, comme par exemple le sacrifice?... Je n'ose insister, car plus je cherche, plus je vois que cette définition s'applique à bien autre chose qu'au seul totémisme. Vraiment, si M. Goldenweiser prétendait avec raison que la définition du totémisme doit être formulée « en termes généraux » (page 96), je crains qu'il n'ait passé la mesure : les termes qu'il propose sont si généraux qu'ils valent pour toutes les institutions et pour toutes les religions. C'est dommage; le mémoire de M. Goldenweiser méritait de mieux finir.

Il me reste encore à signaler les grands articles sur le totémisme et l'exogamie que M. Loisy a publiés dans sa *Revue d'histoire et de littérature religieuses*, 1911 ; mais il convient d'attendre que ce mémoire considérable soit terminé pour pouvoir préciser l'attitude de M. Loisy à l'égard des théories opposées de Frazer, Lang, Westermarck, Goldenweiser, Durkheim, Waxweiler et autres théoriciens.

Ces « autres » sont nombreux. Je vois en effet signalés dans le *Bulletin mensuel de l'Institut Solvay* de mai 1911, un article, sans doute important, de L. N. Torres, *El Totemismo, su origen, significado, efectos y supervivencias*, paru dans les *Anales* du Musée National de Buenos-Aires, tome XIII; et dans le même périodique, n° de juin-octobre, un travail de H. Fehlinger, *Die geographische Verbreitung des Totemismus*, *Deutsche Rundschau für Geographie*, 1911, XVII, 7. Enfin M. Thurnwald a fait au congrès de Heilbronn une communication sur *La mentalité comme racine du totémisme* où se trouve cette « définition » : « Le totémisme est une théorie sociologique qui est fondée sur une conception particulière des conditions d'existence de l'homme » (page 124). Que nous voilà donc bien renseignés!

A. VAN GENNEP.

---



# REVUE DES LIVRES

---

## ANALYSES ET COMPTES RENDUS

---

WOLF WILHELM GRAF BAUDISSIN. — **Adonis und Esmun.**  
*Eine Untersuchung zur Geschichte des Glaubens an Auferstehungs-  
götter und an Heilgötter.* — 1 vol. in-8 de xx-575 pages et  
10 planches. Leipzig, Hinrichs, 1911.

Nous avons plaisir à saluer cet ouvrage comme un des plus remarquables qui ait paru dans ces dernières années touchant les cultes phéniciens et certainement le plus approfondi. La maîtrise bien connue de l'auteur s'y affirme pleinement. Toutes les sources ont été fouillées, toutes les inscriptions dépouillées et nous avons là, habilement groupés et commentés, tous les renseignements laissés par l'antiquité depuis les plus importants jusqu'au moindre nom propre théophore. Cette collection est présentée avec art et le lecteur chemine aisément à travers documents et hypothèses, captivé par le sujet et les thèses sobrement développées. Ces dernières ne sont pas, ainsi qu'il arrive souvent, affirmées comme intangibles, mais généralement suggérées comme probables. L'auteur lui-même n'est pas sans envisager plusieurs solutions et sa pensée dernière n'est pas toujours aisée à saisir. Quand tant de savants sont si prompts dans l'affirmation, on saura gré à M. Baudissin de maintenir une hauteur de vues qui lui permet de dominer son sujet au point d'écrire qu'en ce qui concerne le culte et les représentations religieuses des Cananéens, nous pouvons en parler aujourd'hui avec encore moins de certitude qu'il y a quelques dizaines d'années (p. 3). Ce n'est pas là, de la part de l'auteur, une parole de découragement : son œuvre témoigne que nous affirmons moins parce que nous savons plus.

Après un coup d'œil d'ensemble sur les divinités phéniciennes, la première partie du volume traite d'Adonis, origine, fêtes, mythe, et la deuxième partie, d'Eschmoun. Deux autres parties instituent une



comparaison entre les figures apparentées d'Adonis, d'Eschmoun et de Tammouz, puis entre ce groupe divin et la religion de l'Ancien Testament. D'abondants index et dix planches terminent le volume.

La diversité de notre documentation telle que, sous un même nom, notamment celui d'Adonis, nous ne sommes pas toujours sûrs d'avoir affaire au même dieu, laisse naturellement le champ libre à des appréciations divergentes. Nous en noterons quelques unes ici.

Le plan de l'ouvrage de M. Baudissin, du moins pour les trois premières parties, lui a été imposé par son opinion sur la distinction à établir, en pays phénicien, entre Adonis et Eschmoun. Sa distinction est plus formelle qu'essentielle puisqu'il reconnaît que les deux représentations sont proches parentes et peuvent même avoir la même origine : mais il n'en reste pas moins que son étude et ses conclusions sont dominées par la distinction établie. Il remarque qu'Eschmoun pas plus qu'Adonis ne prend figure de grand dieu ; toutefois, le premier est bien un dieu : il est l'objet d'un culte à Sidon et à Carthage ; il porte un nom propre qui le caractérise nettement. Tandis qu'Adonis ne serait pas un véritable dieu, car il ne semble pas avoir été l'objet d'un véritable culte, du moins aux hautes époques, d'un culte spécial ; en tout cas, il ne porte pas un nom caractéristique : *adoni*, « mon maître », reste vague. Ce n'est pas un simple démon, mais il ne joue qu'un rôle subalterne dans le cercle d'une grande divinité ; par sa nature, il appartient au fonds des croyances populaires et sa personnalité falote le met au rang de Triptolème chez les Grecs, des Silènes ou des Nymphes.

Ces distinctions nous paraissent forcées et peu sûres. Elles entraînent M. Baudissin à rectifier arbitrairement des données précises. Ainsi lorsque Strabon et Denys le Périégète nous disent que Byblos était consacrée à Adonis, M. Baudissin écarte ce témoignage : ce serait simplement « un commentaire de Strabon » qui n'aurait pas compris que le culte d'Adonis à Byblos n'était « qu'une face du culte de la grande déesse ». Comme toutes les indications rapides, celle de Strabon revêt une forme trop absolue ; mais ne pas en tenir compte, est une rectification qui dépasse la mesure. En appliquant la méthode à certains cultes chrétiens, il ne serait pas difficile de conclure que l'adoration du Christ n'est qu'une face du culte de la Vierge.

Nous ne pouvons guère accepter, non plus, la conclusion touchant le peu d'antiquité des Adonies. Il ne suffit pas de les reléguer parmi les cultes populaires pour leur imposer une origine récente, bien au contraire. Pour prendre un terme de comparaison très proche, Zimmern a dé-



montré qu'en Mésopotamie, Tammouz, après avoir tenu les premiers rôles encore pendant le troisième millénaire, disparaît peu à peu du culte officiel, mais se maintient longtemps dans la faveur populaire. Étant donné l'évolution parallèle de la civilisation en Syrie et en Mésopotamie, les influences réciproques très profondes, n'est-il pas permis de penser que le dieu phénicien qui se cache sous le vocable d'Adonis a occupé la première place dans les cultes phéniciens les plus anciens — mettons, pour fixer les idées, durant le troisième millénaire — à l'époque où ces cultes étaient entièrement dominés par les préoccupations naturistes? Dans la suite, le développement des villes de la côte, leur extraordinaire fortune sur mer, amenèrent un déplacement dans les conceptions religieuses et la première place fut prise, au détriment du dieu agraire, par le maître ou Ba'al de la cité. Cela nous expliquerait le groupement disparate d'Astarté avec deux dieux, groupement qui simule, à une époque assez basse semble-t-il, une triade.

La date récente de la plupart de nos renseignements sur les cultes phéniciens s'explique facilement. Si les écrivains grecs et latins se préoccupent tardivement de ces cultes locaux, c'est que ces derniers avaient pâli devant le panthéon grec intronisé officiellement par la conquête macédonienne ; mais ils gardaient toujours la faveur populaire et, au deuxième siècle de notre ère, ils prirent une revanche éclatante. C'est depuis lors surtout que les auteurs nous en parlent. Leur exégèse peut être sujette à caution ; mais les descriptions qu'ils donnent des rites sont des documents de haute valeur qui valent pour des époques beaucoup plus anciennes. Je crains que la méthode de M. Baudissin, en attachant à un culte la date de l'écrit qui l'atteste, n'aboutisse, sur ce point tout au moins, à une appréciation inexacte. C'est ainsi que le passage bien connu de Damascius d'où l'on doit, à notre avis, inférer l'identité de l'Adonis de Byblos avec le dieu phénicien Eschmoun, lui paraît de peu de valeur parce que de basse époque. Nous ne reviendrons pas sur les raisons qui nous font croire à l'exactitude du renseignement de Damascius qui s'est toujours montré très versé dans les littératures païennes d'Orient<sup>1</sup> : nous rappellerons seulement qu'un texte récent est venu apporter à notre auteur, précisément sur cette question, une confirmation nouvelle<sup>2</sup>.

Le rôle de l'Adonis chypriote ne nous paraît pas avoir été exactement

1) *Journal des savants*, 1907, p. 36-47.

2) *Revue de l'Hist. des Rel.*, t. LXIII (1911), p. 331-339.



défini. Considérer le culte d'Adonis à Chypre comme une simple importation phénicienne en se fondant sur la dépendance du culte de l'Aphrodite chypriote à l'égard du culte de l'Astarté phénicienne et aussi sur ce que les Phéniciens auraient couvert l'île de colonies, c'est aller contre des faits certains. M. Baudissin ne tient pas un compte suffisant des découvertes archéologiques à Chypre pour caractériser la civilisation de l'île et sa position au regard de la Phénicie. L'importance de Chypre à une haute époque, son influence sur la Phénicie à partir du <sup>xvi</sup><sup>e</sup> siècle avant notre ère, ne peuvent guère être mises en doute. Le culte de l'Aphrodite chypriote n'est pas, comme l'a cru Hérodote et comme quelques-uns l'admettent encore, un culte d'origine phénicienne. Il est attesté dans l'île — par des représentations figurées — dès le troisième millénaire, à une époque où l'élément sémitique ne joue aucun rôle à Chypre. Dans la seconde moitié du deuxième millénaire, c'est Chypre qui importe ses produits en Phénicie — notamment des figurines en terre cuite de la déesse-mère chypriote, — non l'inverse. Quand, à la fin du deuxième millénaire, les Tyriens fondent des colonies dans le sud de l'île, l'identification entre leur Astarté et l'Aphrodite chypriote était tout indiquée, comme celle de leur Melqart avec l'Héraclès chypriote ou de Réschef avec l'Apollon chypriote. Il ne faut pas oublier que les influences, qui se sont alors fait sentir, étaient réciproques. L'identification fut non moins étroite entre certaines figures divines chypriotes et le jeune dieu phénicien qui représentait les forces vives de la végétation. Son nom, ou plutôt une de ses épithètes *Adon*, *Adoni*, fut même adopté à Chypre et supplanta les vocables locaux, Pygmaion, Pygmalion, Ad, Kirris, Gaus. Aucun de ces noms ne paraît d'origine phénicienne ; les tentatives dans ce sens n'ont pas abouti et l'on sait aujourd'hui qu'avant d'adopter le grec ou le phénicien, les Chypriotes usaient d'une langue qui n'était ni sémitique ni indo-européenne, mais vraisemblablement apparentée au crétois du temps de Minos. Quelques-uns de ces vocables pourraient être un legs de l'ancienne langue. Quoi qu'il en soit, de Chypre le nom d'Adonis se transmet aux pays grecs. Il n'est pas indifférent que la première mention s'en trouve dans Sappho, au <sup>vii</sup><sup>e</sup> siècle, car des relations particulièrement étroites unissaient alors Chypre aux rivages de la Grèce d'Asie.

Aucun texte phénicien ne mentionne un dieu Adonis ; dans les noms propres théophores, *adon* n'est jamais qu'une épithète. Ni les Phéniciens, ni les Araméens n'usaient de ce vocable pour désigner un dieu particulier. Dire que les gens de Byblos se contentaient de nommer le



jeune dieu sous le vocable *Adon*, *Adoni*, c'est pure hypothèse et cette hypothèse a contre elle le témoignage de tous les Anciens. Origène, par exemple, est très net : ὁν λεγόμενον παρ' Ἑλλήσιν Ἀδωνιν, Θαμμούζ φασι καλεῖσθαι παρ' Ἑβραίοις καὶ Σύροις. Théodoret, Isaac d'Antioche, etc., sont tous d'accord : le vocable d'Adonis est limité à la langue grecque. La langue araméenne submergeait alors le phénicien, notamment à Antioche où le grec était la langue des lettrés et l'araméen la langue populaire. Ces auteurs se contentent de nous indiquer l'équivalent araméen de l'Adonis grec, mais nous savons par Damascius que l'équivalent phénicien était Eschmoun. Les auteurs grecs et latins connaissent surtout le culte d'Adonis à Byblos ; mais ils savent parfaitement qu'il se pratique ailleurs en Phénicie, notamment à Tyr : « *Quarta [Venus] Syria Tyroque Cy[p]roque concepta, quae Astarte vocatur, quam Adonidi nupsisse proditum est* <sup>1</sup> ». On ne peut donc admettre que Byblos, avec ses Adonies, ait constitué une anomalie en Phénicie<sup>2</sup>.

Cette chicane de mots, que nous nous excusons de prolonger, n'est pas sans intérêt. Si nos conclusions sont exactes, elles appellent un tout autre groupement des sources. Au lieu de distinguer l'Adonis de Byblos du dieu Eschmoun, on serait amené à les identifier. Mais, d'autre part, on distinguerait l'Adonis de Byblos de l'Adonis chypriote.

L'analyse des caractères d'Eschmoun est remarquablement conduite. Peut-être eût-il été bon de noter que l'antiquité classique connaît un type d'Asclépios jeune : bien des critiques qui ont été faites à M. Baudissin tombent par là d'elles-mêmes. Mais il devenait dès lors inutile de rechercher une représentation du jeune dieu dans le Dionysos des monnaies phéniciennes d'époque gréco-romaine, car on ne voit pas ce qui peut unir ces représentations.

Il est temps de signaler que cette étude approfondie sur Adonis et sur Eschmoun conduit l'auteur à des vues très neuves touchant les conceptions religieuses des Israélites. Il relève dans l'Ancien Testament

1) Cicéron, *de nat. deorum*, III, 23. Cela répond à M. Baudissin, *op. laud.*, p. 346, note 2 : « Ich weiss nicht, woher Dussaud die Kenntniss hat, dass die lateinischen Autoren für Tyrus von einem Adonis wüssten. »

2) Movers a voulu démontrer que Byblos formait, en Phénicie, un monde à part et cette erreur pèse encore sur nos études. En réalité, Byblos, moins active que Tyr et Sidon, se distingue par ses tendances conservatrices. C'est ce que montre, au point de vue du dialecte, la comparaison de la stèle de Byblos avec l'inscription de Zakir ; voir nos *Observations sur la stèle phénicienne de Byblos*, dans *Mélanges Hartwig Derenbourg*, p. 149.



trois représentations qui lui paraissent d'origine étrangère : la guérison par Yahwé conçue comme une résurrection ; dans la langue imagée de certains écrits prophétiques une résurrection est liée à la restauration du peuple d'Israël ; enfin, depuis les temps anciens, il est question de Yahwé comme du dieu vivant. M. Baudissin pense que la première de ces représentations marque une influence des légendes babyloniennes sur le dieu sauveur, dont la connaissance est passée des Cananéens aux Hébreux. L'idée de résurrection est également due à une influence cananéenne, elle dérive de la conception du renouveau dans la vie de la nature. De même, la notion du dieu vivant se rattacherait à la conception d'une divinité qui se manifeste dans la nature.

Dans la conclusion, on trouvera une allusion à l'influence du culte d'Adonis sur le développement populaire de la fête de Pâques dans le christianisme et en certaines contrées. L'auteur constate que l'homme-dieu mourant de la doctrine chrétienne est préparé par le concept des religions orientales. Si M. Baudissin a renoncé à développer l'idée, c'est évidemment qu'elle dépassait son sujet et qu'elle obligeait à partir d'un point de vue général, celui du sacrifice du dieu. La théorie en a été établie par Robertson Smith, précisée par Hubert et Mauss. En présence d'un fait aussi répandu, la question d'emprunt à Adonis apparaît comme assez secondaire ; en tout cas, elle est une explication insuffisante.

Pour les cultes gnostiques, M. Baudissin note que le « fils caché de la vie » du système de Bardesane, soumis aux grands dieux qui sont le père de la vie et la mère, paraît se rattacher à Adonis ou à Eschmoun.

Nous n'avons envisagé qu'un petit nombre de points traités, car il est impossible de résumer cette œuvre si nourrie et de noter toutes les questions importantes qu'elle soulève. Répétons en terminant combien elle est solide et combien elle sera utile.

RENÉ DUSSAUD.

---

Pierre PARIS. — **Promenades archéologiques en Espagne.**  
— Paris, Leroux, 1910.

M. Pierre Paris nous devait ce livre. S'il est en France un archéologue et un artiste, à qui incombait la tâche de nous révéler, en un livre de science et d'art, l'Espagne antique et ses richesses, c'est bien le brillant professeur de l'Université de Bordeaux. Il a été l'initiateur, au nord des Pyrénées, des études hispaniques, dans le domaine



de l'art, de l'archéologie et de l'histoire. Sans doute il serait injuste de ne pas nommer auprès de lui MM. Cartailhac, H. Breuil, Engel ; sans doute aussi de jeunes érudits, comme M. Albertini, marchent sur ses traces. Mais personne ne contestera que M. P. Paris ait annexé au domaine déjà considérable qu'explorent nos archéologues une province nouvelle, aussi vaste qu'originale. Et ceux qui savent l'histoire détaillée de cette annexion ne peuvent qu'admirer l'énergie, la perspicacité, l'adresse et la science déployées dans cette œuvre par M. P. Paris.

Ces *Promenades archéologiques en Espagne* conduisent le lecteur en quelques points heureusement choisis de la péninsule ibérique : dans la *Grotte préhistorique d'Altamira*, qu'ont étudiée MM. Cartailhac et l'abbé Breuil ; au *Cerro de los Santos*, d'où sont sorties de si étranges sculptures ; dans la ville, déjà presque africaine et orientale, d'*Elchê*, patrie de cette *Dame*, « merveille de l'Espagne antique », que l'initiative à la fois hardie et prudente de M. P. Paris a su donner à notre Musée du Louvre ; — à *Carmona* l'Andalouse, « la blanche cité qui perche et se niche en ce pittoresque repli des Alcores », et près de laquelle ont été retrouvées de curieuses nécropoles ; — dans la ville, aujourd'hui déchue, d'*Osuna*, dont les environs ont fourni les fameuses tables de bronze, sur lesquelles était gravée la constitution de la colonie romaine d'Urso, mais qui n'est pas moins précieuse à l'archéologue par les sculptures préromaines qu'on y a retrouvées ; — à *Numance*, récemment découverte par M. le professeur Schulten ; — à *Tarragone*, enfin, qui fut, sous l'empire romain, la capitale animée et brillante de toute l'Espagne du nord-est, mais dont les origines remontent à une époque reculée, si l'on en juge par les restes de la muraille cyclopéenne, qui ont longtemps servi de fondations et de base aux enceintes successives de la ville.

De telles promenades ne furent pas toujours faciles, et parmi les lecteurs du livre, plus d'un sans doute sera surpris des peines et des fatigues qu'elles ont coûtées à l'auteur. Mais d'autre part, on sent à chaque page la joie profonde que M. P. Paris a éprouvée en évoquant ses souvenirs ; il y a, d'un bout à l'autre du volume, une sincérité, un enthousiasme, un amour du pays d'Espagne, dont il est bien difficile d'éviter la contagion. L'œuvre est d'un poète autant que d'un artiste et d'un savant.

On nous permettra d'insister ici de préférence sur les questions qui se rattachent plus spécialement à l'histoire des religions.

Après avoir décrit la grotte d'Altamira avec ses innombrables figures gravées et peintes, M. P. Paris aborde le problème que se sont posé les



préhistoriens : « Quel est le sens de toute cette décoration des grottes et que prétendaient les graveurs et les peintres en multipliant ainsi les images variées qui nous étonnent? » Peintures et gravures, répond d'abord M. P. Paris, n'ont pas été exécutées pour le simple plaisir des yeux ; il en est qui sont comme dissimulées au fond de couloirs ou dans des anfractuosités presque inaccessibles ; ailleurs, elles sont superposées et enchevêtrées dans le plus complet désordre. Il faut donc trouver une autre explication. M. P. Paris, tout en déclarant qu'il suit avec une extrême prudence les préhistoriens les plus autorisés, semble pourtant se rallier à l'explication religieuse de toutes ces images. « Il ne semble pas douteux, dit-il, que les primitifs des Monts Cantabres, comme ceux de la Vézère, leurs très proches cousins, sinon leurs frères, comme tous les non-civilisés dont on étudie maintenant les mœurs barbares, ont été religieux. Que religion pour eux fût synonyme de superstition, que culte égalât magie, peu importe. Ils ont cru à des puissances occultes qui les environnaient, tantôt pour leur nuire, tantôt pour les protéger. Les grottes, dont ils n'habitèrent que les abords et les entrées, furent dans leurs profondeurs ténébreuses les sanctuaires de ces génies malveillants et propices... » Les images d'animaux seraient des victimes figurées offertes à la divinité de la chasse. Ou peut-être, selon l'hypothèse de M. Salomon Reinach, c'est pour s'assurer, par une sorte de prise magique, les proies qu'ils poursuivaient, que les hommes de l'âge du renne représentaient sur les parois de leurs grottes les animaux qu'ils chassaient. Après avoir exposé les diverses conclusions qui peuvent découler du principe ainsi posé, M. P. Paris ajoute : « Une telle exégèse a l'avantage de laisser comprendre comment toutes les peintures et les gravures non seulement ont pu se perdre dans l'ombre épaisse des cavernes, si loin de la présence habituelle des hommes, mais comment elles se sont superposées et brouillées au hasard. » Ce n'est pas le lieu de discuter ici ces explications ni la méthode qui les inspire. Nous avons voulu simplement montrer, avec M. Paris, quels problèmes se rattachent à ces gravures et peintures préhistoriques. Comme M. P. Paris le dit excellemment, « quelque solution que l'on adopte, jusqu'à plus ample informé, de ces problèmes, l'intéressant est qu'ils soient posés. »

C'est encore un bien curieux chapitre de l'histoire religieuse des populations ibériques que permet aujourd'hui d'écrire la découverte des sculptures du *Cerro de los Santos*, images bizarres de prêtresses ou de fidèles, « sur la tête de qui s'échafaudent les diadèmes, les tiaras ou



les mitres, dont la poitrine se couvre de colliers ~~et de~~ pectoraux, de béliers parmi les flammes, d'astres symboliques à face humaine. » On ne sait point le nom de la divinité qui fut adorée là, et le sanctuaire, construit en son honneur, n'était rien moins que luxueux. La vraie richesse de ce temple, c'était l'ensemble des statues, statuettes et figurines qui s'y trouvaient accumulées. « Que dire de leur nombre, qu'on ne peut calculer ? Aussi serrée s'en rangeait la foule sainte sur l'étroite esplanade du *Cerro* que celle des vainqueurs olympiques dans le bois sacré de l'Altis. C'était, dans le triste décor de ces collines et de cette plaine sauvage, sous ce ciel de feu, une floraison touffue d'êtres merveilleux, que jetait dans ces solitudes perdues l'effort pieux de rudes ouvriers. »

Aux portes de Carmona, parmi les tombes antiques, M. P. Paris signale un monument religieux qui lui paraît remonter à l'époque préhistorique. « C'est la *Roche aux Sacrifices*. Figurons-nous, assez haut en remontant la colline, une colossale table de pierre, mesurant 12 m. 40 sur 11 m. 70, à laquelle est adossée du côté de la plaine une construction quadrangulaire de 9 mètres de long sur 6 de large. Les parois sont formées de grands blocs cyclopéens à peine épannelés. L'intérieur était comblé d'abord, jusqu'à 1 m. 50, par une terre où dominait la poterie punique... Puis, sous un lit de grosses dalles, jusqu'au sol naturel qui se trouvait à 4 mètres de profondeur, était un lit de terre noire, de cendres, de pierres brûlées, d'ossements d'animaux, d'outils en pierre taillée et en pierre polie, de poteries préhistoriques. Cette couche de débris, passant sous les murs cyclopéens, se montrait ainsi antérieure à cette construction. Quant à la roche, sa surface supérieure est en plate-forme légèrement inclinée vers la plaine ; dans les bords s'encastrent, pour unifier le niveau, des blocs aplanis. On accédait au-dessus de la dalle par une pente douce. Tout ne porte-t-il pas à affirmer que sur la roche étaient immolées des victimes destinées ensuite à des festins religieux ? Le sang coulait suivant l'inclinaison de la table et se perdait dans la terre voisine aux temps les plus reculés, plus tard dans la terre de l'enceinte, au milieu des résidus des sacrifices et des reliefs des repas qu'on y balayait. »

Enfin quelques blocs sculptés, trouvés dans les fouilles que M. P. Paris a exécutées près d'Osuna, sont aussi des documents d'histoire religieuse. Sur ces blocs sont représentées, outre un prêtre, trois prêtresses ou adorantes. L'ensemble forme « le plus antique tableau d'une de ces processions magnifiques, où dans les musiques, en oripeaux somptueux, se plut toujours à parader la dévote Andalousie. »



Ainsi, dans ces *Promenades archéologiques en Espagne*, les antiquités religieuses tiennent une place importante. Par-delà l'époque romaine, par-delà même la période punique, les religions de l'antique Ibérie se révèlent, avec leur caractère propre, dans des œuvres d'un art pittoresque et original. Si même l'on fait abstraction des gravures et peintures de la grotte d'Altamira, dont la valeur religieuse et magique n'est pas démontrée, le *Cerro de los Santos*, la *Roche aux Sacrifices* de Carmona, les *blocs sculptés* d'Osuna sont des documents d'un prix inestimable pour l'historien des religions antiques.

J. TOUTAIN.

---

HEINRICH KOCH. — **Die Abfassungszeit des Lukanischen Geschichtswerkes.** *Eine historische-kritische und exegetische Untersuchung.* — Leipzig, Deichert, 1911, 1 vol. in-8° de viii-102 p. Prix : 1,80 mark.

On sait que les retentissantes études de M. Harnack ont, depuis quelques années, ramené l'attention sur le livre des Actes. Un mouvement de réaction s'est dessiné et l'on tend maintenant à assigner à l'œuvre de Luc une date plus ancienne et à lui attribuer une valeur historique plus grande qu'on ne faisait couramment il y a dix ans. On peut se demander si parfois cette réaction, légitime en principe, n'est pas excessive en fait. Cette réflexion est particulièrement justifiée en présence de l'étude dans laquelle M. Koch a essayé de fixer la date de composition des deux livres de Luc. M. Harnack, tout en notant que certains indices pouvaient faire songer au commencement des années 60, reconnaissait que des raisons péremptoires obligeaient à faire descendre la date de composition de l'œuvre de Luc assez longtemps après la prise de Jérusalem, jusque vers 80 environ. M. Koch essaye de montrer que la réserve de M. Harnack est excessive et qu'on peut fixer la date de composition du livre des Actes au printemps de l'an 63, à la fin du séjour de deux ans que fit Paul à Rome. Le troisième évangile aurait été écrit un peu plus tôt, au commencement de ce même séjour.

M. Koch a le mérite d'avoir adopté dans son étude une marche très claire qui permet de suivre aisément sa pensée. Il part de cette idée que la conclusion des Actes suppose la rédaction du livre à la fin du séjour de Paul à Rome. Il s'efforce ensuite de montrer d'abord que cette date est confirmée par le contenu même du livre, puis qu'on ne



peut tirer contre elle aucune objection de la forme particulière que le grand discours eschatologique de Jésus a dans l'évangile de Luc.

Reprenons brièvement l'un après l'autre ces différents points.

Bien des hypothèses ont été mises en avant pour expliquer la manière assez surprenante dont se termine le livre des Actes. On sait qu'après avoir mentionné l'arrivée de Paul à Rome, Luc dit qu'il y demeura deux ans dans une maison qu'il avait louée. On a pensé que Luc avait considéré son œuvre comme terminée au moment où Paul avait prêché l'évangile à Rome, ou bien que son intention était d'ajouter un troisième livre à l'Évangile et aux Actes ou encore qu'il avait dû brusquer sa fin parce qu'il était arrivé au bout de son rouleau de parchemin. On peut faire à ces hypothèses et aux hypothèses semblables qui ont été mises en avant, de multiples et très fortes objections qui sont très bien indiquées par M. K. Mais s'il a été parfois bien inspiré dans la critique des diverses théories qu'il expose au commencement de son livre, il nous paraît avoir été moins heureux dans son essai d'explication. Si Luc, dit-il, interrompt son récit après avoir mentionné la prédication de l'évangile à Rome par Paul prisonnier, c'est que son dessein était de faire l'histoire de la prédication évangélique et que pour lui la propagande chrétienne termine sa première période d'extension au moment où elle prend pied à Rome, la capitale du monde ; si le récit ne donne que peu de renseignements sur l'activité de Paul à Rome c'est que le détail de l'histoire importe peu à Luc et que seules les grandes lignes de la marche en avant du christianisme l'intéressent. Enfin, si le séjour de Paul à Rome est présenté comme un fait passé sans que cependant le récit donne aucune indication sur l'issue du procès de l'apôtre, c'est que son activité a pris fin par son transfert au prétoire où son procès est sur le point d'être jugé au moment où Luc achève son œuvre. Par là serait donnée la date exacte de composition du livre : ce serait deux ans après l'arrivée de Paul à Rome (M. K. dit au printemps 63, en fixant le rappel de Félix à 60).

Cette théorie est certainement ingénieuse, elle soulève cependant, nous semble-t-il, de sérieuses difficultés. Comment l'auteur des Actes qui a si vivement intéressé ses lecteurs au sort de l'apôtre peut-il terminer son récit sans la moindre allusion à son jugement imminent ? M. K. dit : Les choses se présentaient sous un jour si favorable que l'acquittement était certain. Luc l'a marqué par la manière dont il a insisté sur la liberté dont Paul a joui à Rome pendant sa captivité. L'explication est insuffisante. La manière même dont le procès avait



trainé peut faire douter des dispositions favorables de l'autorité romaine et, surtout, l'épître aux Philippiens nous montre que Paul était loin d'être absolument optimiste sur l'issue de son procès. Nous croyons donc que la théorie de M. K. ne s'impose absolument pas ; elle laisse en somme subsister tout le mystère de la fin des Actes. Pour notre part nous croyons que, malgré les observations de M. K., la meilleure explication de la fin des Actes, celle qui soulève les objections les moins insurmontables, est celle qui attribue à Luc l'intention d'écrire un τρίτος λόγος. Quand on pense au rôle joué par l'église de Rome, à l'importance des traditions sur le martyre de Paul, on ne peut trouver étrange que Luc ait songé à écrire un livre sur l'apôtre (ou les apôtres) à Rome. Ce troisième livre aurait repris un peu de la matière du second comme le second reprend un peu de la matière du premier puisqu'il commence à la résurrection alors que le premier se terminait à l'ascension.

Le principal argument fourni par M. Koch à l'appui de la date qu'il propose d'assigner à la composition du livre des Actes est donc loin de nous paraître décisif. Ceux qu'il donne ensuite pour l'appuyer et le confirmer ne sont pas plus probants à nos yeux.

Dans la seconde partie de son étude, M. K. recherche quelles indications fournit l'examen du contenu même des Actes pour la détermination de la date de composition du livre. Il examine d'abord la question des rapports entre Josèphe et Luc et conclut qu'il n'y a dépendance ni de Josèphe par rapport à Luc (contre Belser et Zahn) ni de Luc par rapport à Josèphe (contre Krenkel, Clemen, Schmiedel, Wendt, Knopf etc.).

Le tableau de la vie intérieure du christianisme primitif tracé par le livre des Actes paraît à M. K. si précis, si exact, si juste qu'il lui est impossible d'y voir l'œuvre d'un écrivain postérieur. Il est difficile de souscrire ici à l'opinion de M. K. Dans un épisode comme celui du centenier Corneille, nous serions disposé à voir un récit tendancieux destiné à attribuer à Pierre au même titre qu'à Paul l'évangélisation des païens bien plutôt que le souvenir même confus d'un épisode historique. Comment, en effet, concilier l'attitude que Pierre a ici à l'égard des païens avec celle qu'on lui voit prendre un peu plus tard à Antioche d'après le témoignage de l'épître aux Galates ?

L'interprétation que M. K. donne du récit de la Pentecôte nous paraît aussi tout-à-fait contestable. Il n'admet absolument pas que l'auteur du récit ait eu l'idée de ce qu'on appelle le miracle linguistique. Pour sou-



tenir cette opinion il s'appuie sur le passage 2, 12 où les apôtres étant accusés d'être « pleins de vin doux », on peut reconnaître le phénomène de la glossolalie tel qu'il nous est connu par ailleurs. On voit au premier coup d'œil la faiblesse de cette argumentation. De ce qu'au verset 12 on trouve l'idée de sons inarticulés, il ne résulte pas qu'on soit en droit d'introduire cette idée dans les autres parties du récit et en particulier au verset 6 où on lit : « Chacun les entendait parler dans sa propre langue ». C'est violenter les textes que de les interpréter en disant que tous les Juifs, émus par le spectacle auquel ils assistent reconnaissent dans les sons inarticulés qu'ils entendent des louanges et des actions de grâce adressées à Dieu. Pour expliquer ce verset 12 et quelques autres fragments peu étendus qui s'y rattachent on peut seulement admettre comme l'ont fait plusieurs critiques et en dernier lieu M. de Faye, que l'auteur du récit actuel a combiné deux traditions qui présentaient l'histoire de la Pentecôte l'une comme un miracle linguistique, l'autre comme un phénomène de glossolalie. Il est à peine besoin de noter combien ce fait impose une conclusion différente de celle qu'adopte M. K. La combinaison de ces deux traditions ne peut avoir été faite que par un homme très ignorant du phénomène de la glossolalie et par conséquent très éloigné des événements qu'il raconte.

On pourrait de même montrer qu'une comparaison précise des données des Actes et de celles de l'épître aux Galates sur les voyages de l'apôtre Paul à Jérusalem et sur ses relations avec les douze n'est nullement favorable à l'historicité du récit des Actes et par conséquent à l'attribution d'une date ancienne à la rédaction de ce récit. Les exemples comme ceux qui précèdent pourraient être aisément multipliés. Ceux que nous avons donnés suffisent pour montrer combien fragile est l'interprétation qu'il fait de certaines données du livre des Actes et, par conséquent, combien contestable est la conclusion qu'il en tire.

La troisième partie du livre de M. K. appelle des réserves plus sérieuses encore et plus graves que les deux premières. On sait que, dans le discours eschatologique de Jésus, Luc (c. 11) remplace l'annonce de « l'abomination de la désolation », donnée par Marc et Matthieu, par une prophétie du siège et de la prise de Jérusalem. Les critiques, en immense majorité sont d'accord pour voir dans cette correction un souvenir des événements de 70. M. Koch propose de ce fait une interprétation différente. Luc, d'après lui, a supprimé la prophétie de « l'abomination de la désolation » parce qu'elle n'aurait pas été intei-



ligible pour un païen comme Théophile et il l'a remplacée par une prophétie de la ruine de Jérusalem qui remontait elle aussi à Jésus. Cette explication repose sur deux postulats. Le premier est que la prophétie de l'abomination de la désolation aurait été inintelligible à Théophile assez bien renseigné cependant sur la religion de l'Ancien-Testament si l'on en juge par toutes les allusions qu'y fait le troisième évangile. Le second postulat est que la prophétie de la ruine de Jérusalem peut être antérieure à 70. Pour qui n'accepte pas ces deux postulats — et pour notre part il nous paraît impossible de souscrire à l'un comme à l'autre, — l'argumentation de M. K. est entièrement ruinée.

MAURICE GOGUEL.

---

W. SCHLATTER. — **En quels termes Josèphe a-t-il parlé de Dieu?** (*Wie sprach Josephus von Gott?*). — Gütersloh, chez Bertelsmann, 1910.

Cette brochure de 82 pages appartient aux *Beiträge zur Förderung christlicher Theologie*; elle constitue la première livraison de la quatorzième année.

M. S. fait ressortir l'intérêt qu'il y a à savoir comment Josèphe s'exprime sur Dieu, en raison du caractère personnel de l'historien, de sa qualité de Jérusalémite, de prêtre et de pharisien, de quasi-contemporain du Nouveau Testament et des apôtres, enfin de sa situation intermédiaire entre l'hellénisme et l'école d'Akiba. Son attitude d'apologiste et de conciliateur lui nuit parfois; cependant il nous révèle, non seulement une modalité individuelle de la piété d'alors, mais encore l'état d'esprit d'une portion importante de la communauté juive. La méthode de M. S. a une base statistique; son travail consiste, par une analyse philologique des écrits de Josèphe, à déterminer l'usage courant de l'auteur, les mots qu'il emploie pour désigner chacun des aspects ou des attributs de la divinité; il signale les expressions les plus constantes et, inversement, celles qui ont un caractère exceptionnel; il indique, autant que possible, pour les termes grecs, les équivalents hébreux, tels qu'ils ressortent de l'usage constant du judaïsme et de la chrétienté au temps de Josèphe. Par essence, un travail de ce genre ne peut se résumer; on se bornera à donner des exemples empruntés aux différents chapitres de l'ouvrage.



1. Dieu considéré comme seigneur. Dans la prière, *δέσποτα* correspond à *ribbóni, ribbonenou*; on trouve aussi *δέσποτα κύριε, δέσποτα* accompagné de compléments, pour traduire *mâre holma, ribbôn kol aholamim*, etc. Dans le récit, Josèphe emploie *δεσπότης* : et, sauf une fois, *κύριος* ne se présente que dans une citation expresse, Arch. XIII, 68, tiré de Esaïe, XIX, 19. Le tétragramme est désigné par *ἡ προσήγορία, τὸ ὄνομα τοῦ θεοῦ*. Une seule fois, *ὁ ὢν* désigne Jahvé. *Βασιλεῦ τῶν ὅλων* correspond à *malkenou, melek ammelakim*. L'expression *ma'kout chamaiim* a pour parallèle le mot *θεκρατία* que, comme on sait, Josèphe a le premier employé pour désigner la constitution de l'état sacerdotal juif. Parmi les mots employés pour désigner le service de Dieu, *θεραπεύειν* représente le service du culte en général, et n'a que ce sens religieux; *λειτουργεῖν* est réservé au service sacerdotal, *διακονεῖσθαι*, au service sacerdotal dans le temple. *ὑπηρέτης* s'applique aux serviteurs inférieurs du temple, mais prend aussi un sens plus général : ainsi, il s'applique à Abraham obéissant aux ordres de Dieu.

2. Le père. *Πατήρ* correspond à *abba*. L'idée essentielle de Dieu unit en lui la notion de la paternité à celle de l'origine; Dieu est *ὁ κτίσας*; mais Josèphe réserve le mot *γενῶν* pour désigner l'origine divine de la loi, qui se trouve mise ainsi à l'égard de Dieu dans une relation toute spéciale, inapplicable à toute autre réalité : on voit par là à quel point Josèphe conserve ce trait essentiel des convictions pharisiennes.

3. L'unicité de Dieu. L'unité numérique et qualitative de Dieu est un point important des conceptions de Josèphe. Dieu est *εἷς et μόνος*; et l'unicité de la communauté juive se déduit de celle de Dieu : idée importante, qui est aussi, dans la théologie paulinienne, à la base de l'universalisme, fondé sur l'unicité de Dieu. Mais à cette notion se joignent des caractères d'origine hellénistique; les idées de *παντελής*, de *μπαχάριος*, ne sont pas sémitiques; leur admission marque le passage de la théologie à la théorie de la béatitude. De même, la question de l'origine de Dieu, à laquelle Josèphe répond en considérant Dieu comme *ens a se et causa sui*, n'est pas palestinienne; on dit bien que les choses célestes sont l'œuvre de Dieu, mais il ne vient pas à l'idée de dire que Dieu est son propre ouvrage, soit par inaptitude métaphysique, soit parce que la règle prescrit de ne pas remonter plus loin que l'origine du monde. Dieu s'oppose aux dieux païens en tant que *ὁ μέγιστος θεός*. Quant à l'expression de *θεός ὕψιστος*, qui servait avant l'époque romaine à désigner le Dieu d'Israël dans ses rapports avec les non-Juifs, Josèphe ne



l'emploie plus; elle a disparu de son temps, elle est à peine employée dans les sources du N. T.

4. La nature de Dieu. Josèphe emploie les termes de οὐσία et de φύσις. Dieu possède la μεγαλειότητα = *guédoulato* et la δόξαν = *Kabód*. Josèphe parle de la μορφή et ἰδέα de Dieu, mais il évite de parler de lui en comparant ses organes à ceux du corps humain. C'est là un fait important : dans l'école palestinienne l'habitude s'établit de considérer le « Verbe » comme le seul agent de l'activité divine; les formules bibliques plus imagées n'y subsistent que par tradition. Ce n'est pas que Josèphe repousse les anthropomorphismes, mais il n'emploie que des analogies spirituelles. Dieu voit, entend, sait; il possède διάνοιαν, σοφίαν, βούλησιν; il ne se révèle à nous qu'indirectement : δυνάμει μὲν ἡμῖν γνῶριμος, ἑποῖος δὲ κατ' οὐσίαν ἐστίν, ἄγνωστος.

5. L'esprit de Dieu et les esprits. Πνεῦμα indique la présence de Dieu; Moïse écrit sous sa dictée : c'est la doctrine pharisienne. Dans le récit de la création, Josèphe introduit quelques modifications au récit de la Genèse; elles ne sont pas le fait de Josèphe, elles sont de source hellénistique; et, il n'est pas sans intérêt, pour fixer les rapports des Pharisiens avec les hellénisants, de remarquer que Josèphe les adopte sans aucun scrupule. Les kérubim sont des ζῶα πετεινά, des êtres vivants, mais aussi des ornements du trône de Dieu. Quant aux anges et à leurs apparitions, Josèphe hésite entre des traditions différentes; il parle peu du ciel au sens religieux, nullement au sens astrologique, beaucoup au sens scientifique; l'astronomie mathématique lui apparaît comme une acquisition considérable, que l'on doit aux prophètes; cependant le ciel prend une valeur eschatologique, comme un refuge pour les âmes en attendant la résurrection; mais l'emplacement, proche toutefois de celui de la géhenne, en est mal déterminé. Par δαιμόνιον et les mots de cette famille, Josèphe entend une puissance de l'au-delà, dont l'action demeure indéterminée; s'il parle des δαίμονες des morts, comme d'esprits ayant la vengeance pour objet, c'est à propos des Asmonéens et d'Hérode, il a pris l'expression à l'auteur dont il s'inspire; il n'y a pas de passage correspondant dans les doctrines de la synagogue; Josèphe adopte là une théorie rejetée comme païenne par les autorités juives.

6. Le créateur. Dieu est δημιουργός, et n'a pas d'auxiliaire; en tant qu'immortelle, l'âme est μοῖρα θεοῦ : c'est une idée que l'on retrouve dans les écoles palestinienne et babylonienne, et qui existe déjà chez Hillel.

7. Le gouvernement de Dieu. Dieu conduit l'univers par sa πρόνοια,



προμήθεια : ne pas croire cela, c'est être impie, épicurien, comme dit Josèphe : car les Epicuriens nient le gouvernement divin de l'univers, et sont, à ce titre, mis à part parmi les philosophes grecs — fait qui explique la quasi-disparition de leurs œuvres. Dieu est en commerce avec l'homme, il se révèle par des miracles. Mais Josèphe a l'idée du cours de la nature, et de l'εἰμαρμένη, qu'il oppose dans une certaine mesure à Dieu, et qu'il concilie avec la liberté humaine suivant la doctrine pharisienne : « Tout est entre les mains du ciel, sauf la crainte du ciel ». Il cherche à concilier les conditions physiques et métaphysiques de l'existence humaine avec les nécessités morales.

8. Le juge. Dieu est μάρτυς καὶ δικάστης, κριτής : c'est un élément important de la notion de Dieu chez Josèphe, qui, en outre, insiste, avec le pharisaïsme, sur la nécessité de faire chaque jour quelque chose d'agréable, ἡδύ, à Dieu : et cependant, bien que l'idée de mérite soit importante ici, celles de récompense n'apparaît qu'une fois chez Josèphe.

9. La colère divine. Josèphe a beaucoup de mots pour exprimer cette idée : ὀργή, μῆνις, χόλος, etc. Cependant, hors l'expression φόβος τοῦ θεοῦ, employée une fois, c'est δειδέναι seul qui désigne la crainte de Dieu. Josèphe repousse l'emploi du mot δεισιδαιμονία pour représenter la piété juive normale, mais il s'en sert pour marquer les excès de cette piété ; de même que le N. T., il nous montre que la crainte de Dieu n'est pas le fond du sentiment religieux juif, en qui il y a quelque chose de joyeux.

10. La grâce divine. C'est une notion très importante : μία πᾶσιν ἀνθρώποις ἀγαθῶν κτήσεως αἰτία, ὁ θεὸς εὐμενής. Plusieurs mots marquent les bonnes dispositions de Dieu à l'égard des hommes. Θεοφιλής est très employé, ainsi que φίλος θεῷ : or, c'est une idée qui ne se rencontre pas dans le N. T. ; la chrétienté ne connaît pas l'ami de Dieu, mais le fils de Dieu ; c'est le contraire pour Josèphe, qui de plus a plusieurs mots pour désigner le pardon (συγγνωμί), la grâce divine subvenant au péché (διελλάττεσθαι), mais qui ignore le mot σωτήρ.

11. Le Dieu d'Israël. Dieu est τῶν Ἑβραίων θεός, ὁ πατριος θεός. Josèphe marque fortement qu'Israël a bien pour Dieu le Dieu qui gouverne l'univers, en désignant la relation de Dieu à Israël de la même manière que celle de Dieu à l'univers ; et il distingue profondément l'Israélite des païens, en ce que celui-là obéit à la loi donnée par Dieu, fondement de la communauté. La volonté de Dieu est ainsi manifestée essentiellement par la loi, et, par suite, par le culte : aussi Josèphe se sépare-t-il des zélotes, qui luttent pour la liberté de la communauté, en



ce qu'il se satisfait d'abord de la liberté du culte, et qu'ensuite il regrette bien plus l'incendie du temple que la perte de l'indépendance. Εὐχή désigne la prière; quant aux expressions προσευχή et παρακαλεῖν τὸν θεόν, le sens n'en est pas clair. Εὐσέβεια, c'est l'observance du culte; c'est l'objet du désir le plus vif, trait qui, selon Josèphe et le point de vue pharisien, caractérise le judaïsme.

M. S. termine son ouvrage par quelques remarques dont voici le résumé : Josèphe croit à la validité immuable de la loi divine; la fin de l'histoire décrite dans les livres canoniques et la cessation du culte dans le temple ne transforment pas profondément l'état du peuple : puisque la loi se perpétue, la communauté, fondée sur la loi, se perpétue et conserve son unité; il n'y a plus de prophéties, mais il y a encore des manifestations divines. Et cependant, la statistique philologique montre qu'à l'endroit où se termine le canon, la pensée de Josèphe se modifie : il affirme bien toujours que les événements présents ont été, comme les anciens, déterminés par la Providence, mais ces affirmations deviennent rares. Et, symptôme de l'état d'esprit de Josèphe et du pharisaïsme, l'historien, pensant avant tout au gouvernement divin, termine son récit de la ruine du temple par l'idée d'un triomphe remporté sur l'ennemi du judaïsme : persuadé qu'il est qu'une fin lamentable attend l'impie. C'est en tenant compte de pareilles manières de penser que l'on peut comprendre la décadence ultérieure de l'histoire religieuse de la communauté juive.

Jean L. SCHLEGEL.

---

E. VACANDARD. — **Études de critique et d'histoire religieuse.** 1 vol. in-12 de 479 p. — Paris, Lecoffre, 1912.

M. l'abbé Vacandard, aumônier du lycée de Rouen, a réuni en volume une série d'études publiées, du moins en partie, dans la *Revue du Clergé français*. Ce volume est intéressant et... courageux par le temps qui court. Il nous arrive revêtu de deux *imprimatur*; mais *l'Histoire ancienne de l'Église* de Mgr. Duchesne en avait encore davantage et venant de plus haut. — Des quatre mémoires ici reproduits, le principal se rapporte aux « Origines du culte des Saints ». L'auteur y conteste la thèse que saints et martyrs continuent simplement les dieux et les héros de l'antiquité classique; ce qui l'amène à reviser les



conclusions hagiographiques de MM. Saintyves, Lucius, Marignan, Gaudy, Rendel Harris, Conybeare, etc. Néanmoins, tout en affirmant dans la plupart des cas l'existence réelle des personnages, il fait largement la part du feu, surtout en ce qui concerne le développement et les divers facteurs du culte des saints. Suivant ses propres conclusions, les martyrs seuls furent, au début, l'objet d'hommages commémoratifs, réduits d'ailleurs, à des témoignages de gratitude, et de glorification ; c'est graduellement qu'on se mit à invoquer leur intercession et à investir leurs reliques de propriétés merveilleuses, en particulier de vertus curatives. Il fait descendre jusqu'à la fin du quatrième siècle les commencements du culte rendu aux saints non martyrs, « où le peuple cherchait surtout des miracles » ainsi que celui de la Vierge, mère du Sauveur. La « légende de l'Assomption » ne date que du v<sup>e</sup> siècle. Quant aux 75 Gestes des Martyrs, renfermés dans le *Liber Martyrum* des environs de l'an 600, « ils appartiennent tout simplement au domaine de la légende ». De même « la liste des saints finit par se trouver à son tour quelque peu viciée » (p. 122). On y fit figurer jusqu'à certains parents des papes que ceux-ci y avaient inscrits par piété filiale (p. 133 et ss.). D'autre part les chrétiens avaient emprunté aux païens, l'usage des cierges et de l'encens, le baiser aux reliques, les agapes servies sur le tombeau, la suspension d'ex-votos dans les sanctuaires : « On ne pouvait nier qu'il n'y eût là comme une « réminiscence du culte des idoles » (p. 151). Quand saint Augustin déclare mensonger le reproche fait aux chrétiens d'élever des temples aux martyrs comme à des dieux, « sans avoir peut-être tout à fait tort, il n'avait pas non plus entièrement raison » (p. 153) et : « A coup sûr quiconque pénétrait dans une basilique consacrée à saint Ménas, aux saints Cosme et Damien, aux saints Cyr et Jean, aurait pu se croire transporté dans un temple d'Asclépios ».

L'auteur croit, cependant, pouvoir traiter comme une illusion l'idée que les dieux et les héros se sont survécus dans le calendrier de l'Église : « Il n'y a pas de preuve, affirme-t-il, qu'aucun d'eux ait jamais été honoré sous le nom d'un martyr ou sous son propre nom même défiguré ». Il est très possible que, sur ce terrain, la critique contemporaine ait quelque peu abusé de l'homonymie. Maints bienheureux se présentent à nous sous le nom d'un dieu ou d'un héros païen simplement parce qu'ils portaient ce nom de leur vivant, avant et même après leur conversion. Mais l'auteur prend soin de nous montrer lui-même ce que sa négation a de trop tranchant et de trop absolu. Ainsi il laisse entendre, à la suite du P. Delehaye, que dans tel village des Basses-Alpes



sainte Victoire a pu remplacer comme patronne la déesse Victoire et que, derrière le saint Sylvain auquel est assigné comme compagnon saint Sylvestre sur le territoire de Bourges, on peut très bien soupçonner le Sanctus Silvanus qui était adoré sous le vocable de Silvestris chez les païens de la Gaule (p. 168). Bien plus, il va jusqu'à reconnaître que les chrétiens ont placé sur les autels le fondateur du bouddhisme : « Certes, écrit-il (p. 162), ils se sont grossièrement trompés en rangeant parmi les saints un Barlaam et un Josaphat qui n'avaient de chrétien ou même de réel que les traits fantaisistes d'un roman pieux où l'on reconnaît la légende de Bouddha » — A côté de ces emprunts inconscients, il admet, même comme plus fréquents, des emprunts conscients et voulus : « A la vérité, il y eut des exemples authentiques de substitution de saints aux dieux du paganisme » (p. 170). — Tout se réduit donc à une question de plus ou de moins.

On le constate mieux encore, quand on aborde les passages jusqu'ici inédits du mémoire consacré au culte des images. Il en retrace très fidèlement le développement graduel depuis l'époque où les premiers chrétiens, continuant la tradition de l'Ancien Testament, proscrivaient la représentation de la figure humaine jusqu'aux temps, où, malgré les protestations des Pères, ils firent reparaître les pratiques auxquelles le paganisme avait habitué les populations dans le traitement accordé aux images des dieux et des héros : « Les foules, converties en masse, se félicitaient de pouvoir adresser aux saints un culte à peu près semblable à celui qu'elles avaient coutume de rendre aux dieux topiques » (p. 211). — En d'autres termes, pas de solution de continuité.

Même correspondance dans les lieux de culte et la date des solennités. A-t-on assez anathématisé les érudits qui ont commencé à expliquer la date assignée à la fête de Noël par le désir de christianiser la célébration de la renaissance de Mithra ou du Soleil ! Voici encore un écrivain ecclésiastique qui se range à leurs vues en admettant à son tour que le choix du 25 décembre a été inspiré par le rapprochement entre le Christ et le Soleil. Sans doute, il fait ressortir que le terrain était préparé par les métaphores du langage apostolique. Mais il ne s'en rallie pas moins, dans son premier mémoire, à cette conclusion, déjà adoptée par Mgr. Duchesne, que l'Église choisit le 25 décembre pour faire concurrence au mithriacisme : « Sans affirmer que l'idée de supplanter Mithra par le Christ dans l'esprit du peuple ait déterminé à elle seule le choix que l'autorité ecclésiastique fit de ce jour, il est très vraisemblable qu'elle y a contribué ».



Le Mémoire qui clôt le recueil (*La Question du meurtre rituel chez les Juifs*) est à la fois un hommage à la vérité historique et une bonne action, quand l'auteur démontre l'inanité et l'absurdité de cette imputation qu'on voit sans cesse renaître de ses cendres dans des buts odieux. Après avoir rappelé que les premiers chrétiens, eurent également à se défendre contre une accusation semblable, il examine rapidement les prétendues preuves historiques qui ont été mises en avant à divers moments, les unes récusables en droit et en fait, parce qu'elles consistent en aveux arrachés par la torture, les autres réduites à néant par les débats mêmes des procès intentés sur les moindres soupçons, et il conclut à juste titre que c'est là « un héritage des siècles sans critique que les générations se sont transmis aveuglément à la faveur des haines de races ». Pour être complet il nous semble qu'on doit y ajouter ces deux facteurs : l'intolérance religieuse et l'intérêt politique.

GOBLET D'ALVIELLA.

E.-Ch. BABUT. — **Priscillien et le Priscillianisme.** — Paris, H. Champion, 1909. Un vol. 8° de xii-316 pages.

Nous arrivons bien tard pour parler du bel ouvrage de M. Babut. Aussi ne donnons-nous ce qui suit que comme une note en marge de cette solide étude. Ses conclusions sont encore discutées, elles le seront longtemps, bien que le travail critique, l'appareil documentaire du livre ait été unanimement loué. C'est que la thèse que soutient M. Babut tend au redressement d'une injustice théologique et qu'elle a contre elle l'autorité de S. Jérôme, de S. Augustin, d'autres docteurs de tout repos. Priscillien, nous dit l'éminent professeur de Montpellier, n'est à aucun degré un hérétique, et son exécution à Trèves en 385 a été un crime judiciaire entraîné par la perfidie de ses accusateurs et la naïveté de ses juges. Initiateur en pays latin d'une rigoureuse doctrine ascétique, il a excité la haine d'un clergé relâché; cette haine s'est compliquée d'intrigues personnelles, de rivalités politiques. Un « inquisiteur faussaire », Ithace d'Ossonova, a dressé contre lui une liste de griefs d'hérésie grossièrement copiés pour la plupart dans le *Contra haereses* d'Irénée, et, si peu estimé que fût l'accusateur, sa machination réussit à perdre Priscillien, à imposer la croyance en son hétérodoxie à de longues générations de théologiens ou d'historiens de l'Église. Déjà la découverte des onze traités de Priscillien par Schepss (Vienne, 1889) avait



permis d'élever quelques doutes sur sa culpabilité doctrinale : la frappante analyse des sources de l'*Apologie* d'Ithace, qui constitue une des parties les plus nouvelles du livre de M. Babut, permet de sérieuses présomptions d'innocence en faveur de l'ascète espagnol.

Peut-être ne faudrait-il pourtant pas dépasser, dans la voie de la réparation, M. Babut lui-même. Lavé des accusations mensongères d'Ithace, Priscillien reste le représentant d'un parti de protestation rigoriste, d'une petite église de saints, d'une secte, et cette secte avait, en discipline sinon en dogmatique, des *specialia* qui pouvaient éveiller et éveillèrent les susceptibilités de la hiérarchie. Elle « reprend les choses à l'Evangile » (Babut, p. 59) comme la plupart des schismes rigoristes, novatiens ou lucifériens, et comme eux — de plus près qu'eux — s'apparente par là au montanisme dont le ferment anonyme n'a jamais cessé de vivre et d'agir dans les masses chrétiennes, surtout au lendemain de persécutions. Avec toute la prudence nécessaire, M. Babut risque cette hypothèse d'origine : « Sans doute [Priscillien] ne doit rien aux montanistes, et il n'est même pas probable qu'il ait lu Tertullien... on n'a signalé et je n'ai pu découvrir dans les onze traités aucun souvenir précis de Tertullien. Le mode d'argumentation du *Liber de Fide et de Apocryphis* fait bien songer à la manière de Tertullien ; mais cette analogie est trop vague et trop lointaine pour rien prouver. Il est sûr que Priscillien tenait les montanistes ou cataphryges pour des hérétiques..., mais si l'on voulait chercher des précédents au mouvement religieux qui porte son nom, c'est au montanisme qu'il faudrait songer... La ferveur piétiste, les préoccupations des derniers temps, la haine de la chair et du monde, la recherche exclusive de la vie sainte et spirituelle, l'ambition de réformer l'Eglise par l'ascétisme, l'esprit néo-apostolique, la croyance à la continuité de la révélation », autant de points de ressemblance, au dire de M. Babut, entre les deux doctrines (p. 134).

Ce rapprochement, fait en fin de chapitre, n'a pas qu'une importance accessoire dans l'ensemble des résultats que nous offre ce livre de science abondante. Volontiers proposerions-nous d'appuyer d'un terme de plus la similitude entre montanisme et priscillianisme. Un concile se réunit à Saragosse en octobre 380 pour juger la confrérie d'ascètes de Bétique et de Lusitanie dont faisait partie Priscillien. Hydace et Ithace qui siégeaient dans cette assemblée ne parvinrent pas, malgré toute la vigueur de leur attaque, à faire excommunier les abstinents. Mais l'on interdit sous peine d'anathème, les usages singuliers qu'avaient adoptés les divers



groupes de sectaires rigoristes, certains détails liturgiques, le jeûne du dimanche et — ceci est le plus important à notre avis — *l'institution de docteurs chargés d'interpréter les livres saints*. Si l'on y joint le fait que l'on interdit en même temps aux femmes de participer aux séances de *lecture* des hommes, et de tenir entre femmes des séances analogues — on a un élément singulièrement précieux de recherche génétique. Référons-nous à l'évolution des charismes primitifs dans l'Église latine : à cette époque elle traverse une phase critique, le prophète et le didascale sont confondus aux yeux de la grande Église dans une même suspicion, le didascale étant l'*explanator*, l'exégète qui met le dogme en péril en faisant rendre à l'écriture des sens hasardeux, prophétique, allégorique ou mystique. Les commentateurs des Épîtres pauliniennes ont dès ce temps dénaturé les charismes primitifs pour le plus grand repos de la discipline et de la doctrine : le prophète, le didascale orthodoxes enseignent la *doctrine*, car « *divinatio præteritis temporibus magis viguit, doctrina præsentibus* (Eucher, *Lib. Instruct. P. L. L.* c. 805).

Que les craintes des membres du concile de Saragosse aient porté sur ce point, cela est déjà significatif, cela déjà suffirait à nous faire attribuer au priscillianisme une individualité sectaire très différente de celle des Novatiens chez qui les possesseurs de charisme, prophète ou *explanator*, ont sensiblement moins d'importance et qui n'ont de commun avec le montanisme que leur protestation rigoriste contre l'Église de leur temps et certaines préoccupations eschatologiques.

La place tenue dans le montanisme — et dans le montanisme seul parmi les sectes primitives — par les prophétesses ne suffit-elle pas à expliquer l'interdiction des conventicules où des femmes « expliquaient » selon une exégèse prophétique le texte sacré ? On redoutait des Priscillas ou des Maximillas. Le gnosticisme n'avait guère fait de recrues féminines ou tout au moins aucune femme n'y avait tenu un rôle original.

Peut-être le priscillianisme est-il un montanisme évolué, affiné, de quelques stades au-dessus de celui d'un Montan, et même d'un Tertulien. La localisation du royaume des saints, Jérusalem à Pépuza, le souvenir du prophète phrygien et de son étroite communauté, même les ravissements et la glossolalie, un peu matériels et archaïques, ont pu disparaître en ne laissant subsister que l'essence même du montanisme : son ascétisme de groupe, les possesseurs de charisme constituant le seul « clergé » (le laïque Priscillien est élu évêque), la pro-



phétie continue « Dieu n'a fermé la bouche à personne il n'a point retiré son esprit, il n'a point assigné de terme à la prophétie » (Babut, p. 129). Seulement cette « nouvelle prophétie » s'exerce — parce que les charismes sont moins différenciés qu'aux premiers temps — par l'intermédiaire de l'*explanator* aussi bien que par celui du prophète. — Le don d'« intelligence » est une sorte de compromis : il est moins antihierarchique que le don de prophétie. Au <sup>xiii</sup><sup>e</sup> siècle S. Thomas ayant à déterminer l'orthodoxie de Joachim de Flore lui reconnaîtra finement le « *spiritus intelligentiæ* » pour éviter toute équivoque fâcheuse.

P. A.

CH. JORET. — **La religion du jeune Goethe (1755-1775).**

(Extrait de la *Revue germanique* de janvier-février 1912), 1 broch. de 154 pp. in-8°.

Quoique ce ne soit qu'une petite brochure, extraite d'une revue, le travail de M. Ch. Joret sur les idées, les sentiments et la conduite religieuse de Goethe durant sa jeunesse mérite d'être signalé et étudié, parce qu'il appelle une continuation nécessaire. Je ne crois pas en effet que présentement, en France, nous puissions, sur ce sujet intéressant pour l'histoire générale des idées, consulter autre chose que le livre déjà ancien de Caro, la *Philosophie de Goethe*, un bon chapitre de l'*Histoire des idées religieuses en Allemagne* de F. Lichtenberger t. I, 2<sup>e</sup> édit., p. 208-243) et l'ouvrage récent de H. Loiseau (1911) où l'*Evolution morale de Goethe* est très attentivement étudiée. On sera donc obligé à M. Ch. Joret d'avoir publié un travail, autrefois composé par lui, *La religion du jeune Goethe*, d'autant plus que, comme peuvent s'y attendre tous ceux qui connaissent l'activité de M. Joret, toujours si admirablement consciencieuse, il ne reproduit point telle quelle cette étude ancienne : il en a « refondu toute la première partie et refait la dernière. » Je me permets de souhaiter que « dans le fond de ses tiroirs », M. Joret trouve la suite de cette étude ; car on a profit à suivre, dans son exposé très net, le va et vient et les tâtonnements de la vie intérieure de Goethe adolescent.

Au début la course générale et le trajet total de la pensée de Goethe sont retracés en quelques mots :

« Né et élevé dans la religion luthérienne, Goethe y est de fait resté



attaché jusqu'au jour où il abandonna les enseignements de l'Évangile pour les préceptes de l'Éthique; mais, avant cette rupture, les influences diverses qu'il subit avaient plus d'une fois altéré sa foi première. De croyant qu'il était, on le voit d'abord incliner vers l'indifférence, sinon vers le scepticisme, puis ramené aux pratiques de ses jeunes années, frayer avec les Piétistes et les Frères Moraves; ensuite, devenu théiste chrétien, il s'exerce à la critique religieuse, aborde les questions les plus ardues du dogme et se fait l'apôtre d'une tolérance universelle, pour retomber enfin dans le doute et aller jusqu'à la révolte, préparant ainsi, puis affirmant son adhésion formelle au Spinozisme. »

De 1755 à 1765, voici les faits principaux que relève M. Joret : l'influence possible, et contraire à l'influence sceptique du père de Goethe, de son grand-père et de sa grand'mère Textor, celle-ci, belle-sœur de Jean-Michel de Loen, pieux philosophe chrétien, qui publia en 1740 et en 1773 deux ouvrages d'apologétique : *die einzige wahre Religion... zertheilet in allerhand Sekten vereiniget in Christo* et le *Suffragium pro gloria Christi contra Semlerum*; — l'émotion que causa à Goethe enfant, comme à toute l'Europe occidentale, le tremblement de terre de Lisbonne de 1755, cette confirmation dramatique de l'anti-optimisme des philosophes de l'École de Bayle; — la première communion, faite par Goethe, selon M. Joret (p. 4-5) avec plus de sérieux qu'il ne l'a dit dans *Aus meinen Leben*; — l'intérêt qu'il prit aux prédications du pasteur Plitt et à l'étude du texte de la Bible où il puise l'inspiration d'un certain nombre d'*Odes* et *Cantiques*; il compose alors aussi ses *Pensées poétiques sur la descente de Jésus-Christ aux enfers* (1765). — Dans cette première période, les impressions religieuses dominèrent en somme et les habitudes chrétiennes subsistèrent.

En 1765, à Leipzig, il change. « Klopstock fait place dans son admiration à Wieland », et la poésie sacrée à l'anacréontisme. Cependant les entretiens de son ami Langer l'entretiennent, durant la convalescence d'une grande maladie, dans le sentiment religieux. Revenu à Francfort en 1768, c'est là et c'est alors que M<sup>lle</sup> de Klettenberg, la « belle âme » piétiste qu'il devait raconter plus tard, agit sur lui, essaie sur lui une de ces « conversions », par le fond de l'âme sensible, que les Piétistes réussissaient souvent à opérer. Mais la tendre vénération de Goethe pour elle ne l'empêche pas de discuter. Plus peut être qu'il n'est touché par le Jésus qu'elle lui prêche, il est séduit par l'étrangeté des recherches d'alchimie et de cabale auxquelles se livrait sa mystique amie. En tout cas, comme il l'écrit alors (13 avril 1770), il est « en termes un peu



meilleurs avec Notre seigneur Dieu et son cher Fils ». A Strasbourg, un milieu patriarcal le conserve dans cette demi-piété (Joret, p. 13-14; cf. Lichtenberger, p. 214). Alors ce sont « les Frères moraves qui l'attirent d'une façon particulière, et il déclare, remarque M. Lichtenberger, qu'il n'a tenu qu'à leurs chefs de le gagner tout à fait. En tout cas, ce n'est pas dans le sens du luthéranisme orthodoxe qu'il va. Il s'en éloigne de plus en plus. La lecture de l'ouvrage si curieux de Gottfried Arnold, *Unpartheische Kirchen und Ketzerhistorie*, l'aiguille vers une sympathie de plus en plus grande vers les dissidents du dogme officiel, vers les adversaires de la hiérarchie établie, représentants authentiques, suivant Arnold, quoique souvent méconnus et persécutés, de la pure et vraie tradition chrétienne.

Mais ce fut surtout la haute pensée, sentimentale et savante à la fois, de Herder qui le pénétra alors. Par lui, avec Homère, Ossian, et Shakespeare, il découvre Rousseau, la littérature populaire, l'architecture gothique; — par lui, comme l'observe M. Lichtenberger, il se passionne pour Hamann, « le mage du Nord, » — par lui, il entre en relations avec Merck et sa revue romantique, — par lui, peut-être il comprend l'intérêt des vues de Lavater; — mais ce sont surtout les idées religieuses propres à Herder (dont M. Joret, qui connaît si bien ce sujet, donne un résumé solide p. 21), qui entrent alors dans la réceptive intelligence de Goethe. C'est par Herder qu'il se trouve ramené à l'exégèse qui l'avait tenté tout jeune; il rêve de nouveau de s'y consacrer, et il a l'idée (p. 22), de prendre pour matière de sa thèse de docteur en droit « la question de savoir quels étaient au juste les commandements inscrits sur la Table de la Loi ».

Le christianisme élargi, érudit, hardi, où Herder l'achemine, se fait même parfois militant. Son premier article aux *Frankfurter Anzeiger* de Merck (avril 1772) est pour combattre le rigorisme étroit de Haller, et avec quelle vivacité d'indignation révoltée! M. Joret a grandement raison d'insister aussi sur un autre article non moins curieux, non moins important de la même année, où Goethe critique vertement l'histoire (écrite par le pasteur Munter, de Copenhague) de la conversion du comte de Struensee. « Trois espèces d'hommes, écrivait-il « liront avec plaisir cette histoire : le curieux, ... le bigot satisfait dès que quelqu'un semble avoir fait amende honorable avant sa mort, et l'homme simple et digne qui se réjouit quand un de ses frères, mourant, croit avoir trouvé le calme et la consolation au bord du tombeau, sans se demander par quelle voie il en est arrivé à ce résultat, ni si lui-même au-



rait eu recours aux mêmes moyens. Quant aux théologiens qui pensent et aux philosophes, — ajoutait-il dédaigneusement — ils prendront peu d'intérêt à ces histoires ». L'idée d'une religion intérieure, éminemment subjective, variable selon les consciences, « inappréciable » du dehors, grandit chez lui, et elle s'exprime magnifiquement : « Dieu seul peut juger de la valeur d'une conversion ; Dieu seul peut savoir quel pas l'âme doit faire pour entrer en communion avec lui, se rapprocher du séjour de la perfection et se rendre digne du commerce et de l'amitié des esprits célestes ». Quant à son christianisme, de plus en plus il se libère et prend l'essor vers l'amour : « Il y a des milliers d'hommes qui sont devenus publiquement hostiles à la religion, des milliers qui auraient aimé le Christ comme leur ami, si on le leur avait dépeint comme un ami et non comme un despote irrité, toujours prêt à lancer son tonnerre contre quiconque n'atteint pas à la perfection suprême... Il faut que nous le disions une fois pour toutes, parce que nous l'avons depuis longtemps sur le cœur : Voltaire, Hume, La Mettrie, Helvetius, Rousseau, et toute leur école, n'ont pas de beaucoup autant nui à la morale et à la religion que l'austère et malade Pascal et ses pareils. » On s'explique que le clergé de Francfort se soit ému de telles déclarations et que l'article ait fait scandale. Cette orientation vers un christianisme où le sentiment se mêle à une critique avertie et hospitalière rend Goethe indulgent, dans un autre article de l'année suivante, pour les *Vues sur l'Eternité* où Lavater imaginait l'autre vie. Goethe sourit bien en passant de ce paradis intellectualiste que Lavater construit à l'usage des chrétiens cultivés, mais tout de même ces fantaisies ingénues lui semblent mieux valoir encore que les dogmatismes abstrus ou les éthiques repoussantes.

En 1772, l'évolution de Goethe était terminée, et Kestner formule nettement son attitude extérieure et sa pensée à cette date : « Il ne va pas à l'église et n'approche pas de la table de communion ;... il prie rarement ;... il a toutefois un grand respect pour la religion chrétienne, mais non sous la forme où nos théologiens la présentent ». Et aussi, comme Kestner le dit encore : « Il apprécie beaucoup le christianisme chez les autres. » Il sent que la croyance chrétienne « est l'appui du faible » ; mais « il ne croit pas être des faibles » qui s'en font besoin. La doctrine de la corruption morale de l'humanité le révolte, comme une insulte. Et c'est sans doute se risquer beaucoup que d'affirmer, comme M. Joret (p. 134), qu'en 1772 il avait encore pour le christianisme non seulement du « respect », mais de la « foi, » encore que très « éloignée de l'orthodoxie officielle ». Si le goût qu'il témoigne alors pour la théolo-



gie, ses excursions continues dans l'exégèse, son admiration pour le caractère spécial de l'histoire et de la pensée du peuple Juif, sont les seules preuves de la « foi » de Goethe à cette époque, elles ne paraissent pas suffisantes. L'amour de la science chrétienne, l'estime de la spéculation chrétienne, l'admiration des origines bibliques n'impliquent nullement la foi. Et il ne faut pas s'abuser non plus à la célèbre *Lettre du pasteur de \*\*\* au nouveau pasteur de \*\*\**. Sans doute il y fait parler un ministre le plus dévotement qu'il peut; mais un ministre singulièrement laïcisé. Ce qu'on voit surtout et partout dans cette lettre, comme l'avoue M. Joret (p. 138), c'est la préoccupation de la Tolérance, un plaidoyer pour la Tolérance. En somme, sauf que le « pasteur » que met en scène Goethe, ne craint pas d'écrire le nom du *Christ*<sup>1</sup> au lieu de l'*Être suprême*, — sauf qu'il consent encore à mentionner, non sans regret, le péché originel, et non sans protestations, l'enfer, — c'est ici la religion de Voltaire, si toutefois on peut l'appeler ainsi<sup>2</sup>. Goethe, ici déjà, ne me semble pas parler autrement que Lessing l'eût pu faire. Son « Jésus notre Seigneur » n'est pas plus précis que le Dieu de Voltaire; son « christianisme », pas plus mystique que celui du *vicaire Savoyard*. Ce christianisme mérite toutes les qualifications que M. Joret lui applique : il est « vague », « presque sans dogme », — et je ne sais même si « presque » n'est pas de trop; — ce christianisme « s'accommode de toutes les communions religieuses parce qu'il les embrasse toutes ». A quoi j'ajouterais encore qu'il ne les « embrasse » qu'après les avoir préalablement vidées de tout leur contenu précis métaphysique et pratique. Déjà, évidemment, sa religion aurait pu se réduire au cri de Goetz de Berlichingen mourant : « Dieu tout-puissant (et encore « tout puissant » aurait-il été dans sa pensée?), qu'il fait bon sous ton ciel et qu'on s'y sent libre ! » Un de ses projets dramatiques de cette époque nous permet d'ailleurs de nous rendre compte de son idéal. Il projette, selon son tempérament et son habitude constante, d'incarner artistiquement cet idéal; il veut faire une pièce sur Socrate, et, dans une lettre à Herder (fin de 1771), il indique comment il concevra son héros : comme le sage dégagé des préjugés de l'hypocrisie comme du vice, puisant sa sagesse dans la connaissance de la nature humaine, méconnu

1) « Maudit soit celui qui traite d'idolâtrie un culte dont le *Christ* est l'objet ! ». « Il n'y aurait point de joie à être *chrétien* si tous les païens devaient brûler éternellement. »

2) Cf. sur la religion de Voltaire, mon compte rendu d'un ouvrage de M. Pellissier dans la *Revue d'Hist. des Religions* de 1910.



par la multitude ignare et fanatique, haï par le pharisaïsme philistin »<sup>1</sup>. Que si, dans les pièces de Goethe qui parurent dans le même temps ou à peu près (Joret, p. 143), il y en a qui s'attaquent aux exégètes rationalistes, pour qui « la Bible n'est qu'un tissu de fictions sans valeur », ou qui l'interprètent selon leurs petites philosophies ou même leurs vulgaire intérêts, — il ne faut pas voir là une défense des Livres Saints inspirée par un loyalisme chrétien, mais l'expression et l'expansion, joyeusement satirique, du mépris de Goethe pour ce monde où il vient de vivre, des théologiens, plus ou moins « avancés », mais toujours, suivant lui, plus ou moins intolérants ou ridicules. C'est l'état d'esprit de Voltaire contre la « canaille » théologique. Il n'est pas jusqu'à Herder que, dans cette irritation méprisante, il n'égratigne volontiers<sup>2</sup>. *Ein Fastnachtsspiel von Pater Brey, dem falschen Propheten et Satyros oder vergötterte Waldteufel* sont particulièrement instructifs à cet égard. L'esprit y souffle en plein du *Mahomet* de Voltaire, auquel, d'ailleurs, on le sait, Goethe se proposait, en 1772, de donner un pendant, dans un drame dont ses mémoires ne nous permettent malheureusement pas de nous faire une idée suffisante. Il semble néanmoins que Goethe voulait, plus agressivement encore que Voltaire, expliquer en Mahomet l'héroïque illusion de l'imposteur mystique<sup>3</sup>.

En tout cas, il pouvait maintenant rencontrer des personnages pieux comme Lavater et Basedow, sans être entamé par eux ; son siège était fait. Son christianisme « minimisé » était tout prêt à sacrifier jusqu'à l'idée d'un Dieu personnel. Il y avait longtemps qu'il regardait, curieusement, et avec sympathie, du côté du Panthéisme (Joret, p. 149-150, d'après Hettner, *Geschichte der deutschen Literatur im XVIIIten Jahrhundert*, III, 179). La vieille formule : « *deus cum natura rerum confusus...* » ouvrait une vision belle, mystérieuse, féconde à cette imagination de poète, qui a, il faut bien le dire, tout dominé chez lui, toujours. Du Spinozisme, il avait pris, jadis — dans un pamphlet lu chez son père, puis dans le dictionnaire de Bayle, — un aperçu peu favorable. Jacobi, dont il fit la connaissance à Pempelfort, le lui fit mieux comprendre et goûter. C'était le moment où le « philosophe du sentiment », qui n'avait que six ans de plus que Goethe, venait de s'intéres-

1) Cf. Dalmeyda, *Goethe et le drame antique*, p. 61-62.

2) On connaît la vivacité de ses railleries, plus tard, à Weimar, à l'endroit de Herder et de Lavater.

3) Cf. Georges Dalmeyda, *Goethe et le drame antique*, p. 63-64, et les écrits allemands qu'il cite.



ser lui-même au Spinozisme, avec une joie qui n'allait pas sans résistance, mais où l'admiration l'emportait<sup>1</sup>. Jacobi venait en 1773 de prendre la défense de Spinoza contre Bayle, dans un article du *Mercure allemand* sur les *Recherches égyptiennes ou chinoises* de Pauw. Il allait être confirmé encore dans son estime pour la « perfection » du système de Spinoza par les aveux de Lessing, lui aussi admirateur fervent, mais discret, clandestin même, de Spinoza. « Il acheva, dit M. Joret (p. 151) d'initier Goethe à la connaissance de l'Éthique », et sans doute y réussit-il d'autant mieux qu'il croyait bien pouvoir lui montrer comment le Spinozisme est propre à satisfaire, par plusieurs côtés, la religiosité sentimentale. « La philosophie de Spinoza, écrivait Jacobi, se présente comme une religion. » Et ailleurs : « Sois béni, sois béni, grand et saint Benedictus ! De quelque façon que tu aies philosophé sur la nature de l'Être suprême et quelque erreur qu'il y ait dans ton langage, sa vérité était dans ton âme et son amour était ta vie ! »

Goethe n'en demandait pas plus. C'était bien des prières comme celle-là, des « élévations » aussi sommaires qu'il lui fallait. Ce penseur à la fois « athée et religieux » faisait tout à fait son affaire de poète. « Ce que Goethe trouve de plus admirable dans le Spinozisme, dit très bien M. Lévy-Bruhl (p. 149-150), c'est comme la nature y est proclamée et démontrée divine. Dieu se manifeste partout, *etiam in herbis et lapidibus*. Le naturaliste en moi est panthéiste, écrira (plus tard) Goethe à Jacobi. Le poète l'est aussi... » C'est en poète « qu'il sent Spinoza. Il en goûte la vie pleine et abrupte, et les fortes expressions. Cette métaphysique est pour lui comme une vaste symphonie dont les harmonies le ravissent sans qu'il cherche à en décomposer la structure ou l'orchestration. Il jouit simplement de l'entendre ». Même il ira dans son philo-spinozisme, beaucoup plus loin que Jacobi, qui y apporta les restrictions de son mysticisme. Lui, il n'aimera pas seulement Spinoza parce qu'il trouve ce qu'il n'a jamais trouvé dans les vieilles églises aux vitraux si sombres : une incitation sereine, féconde et douce à « contempler Dieu dans la nature », mais parce qu'il sait gré à Spinoza de prouver, ou d'admettre que « jamais la nature n'a pu s'opposer à Dieu. » Le spinozisme lui fournit la synthèse commode où peuvent se réconcilier et cohabiter son paganisme d'artiste, ses instincts de passionné et sa religiosité d'Allemand.

Voilà pourquoi sa conversion au spinozisme fut si rapide, si ardente,

1) Ainsi que le montre L. Lévy-Bruhl, *La Philosophie de Jacobi*, p. 139 et suivantes que M. Joret n'a pas, je crois, utilisé.



si entière. Comme toujours, du reste, il se hâte d'en faire de la littérature et de la beauté. *Socrate* et *Mahomet*, s'ils avaient été réalisés, auraient marqué les premières étapes de son affranchissement religieux ; *Prométhée*, qu'il n'acheva pas non plus, mais dont on a des fragments, devait être l'annonce lyrique et dramatique de sa foi nouvelle. Non pas que dans ce drame, dont il faut regretter l'inachèvement, des éléments autres que philosophiques ne se fussent certainement mêlés<sup>1</sup>. Mais la préoccupation d'y formuler son aboutissement religieux eût certainement dominé dans la pièce de Goethe. M. Joret a raison de clore et de conduire son étude en citant des passages bien caractéristiques de ce *Prométhée* où le géant insurgé de la mythologie devient le porte-parole de l'athéisme conscient, de son émancipation, de sa grandeur et de sa force. La rupture de Goethe avec la croyance religieuse était philosophiquement complète, et ce fut bien ainsi que Jacobi brouillé avec Goethe interpréta l'œuvre de son ancien ami ; quant au « christianisme » de Goethe, il était dissous et aboli sans retour. En mai 1775, Herder ayant envoyé à Goethe ses *Commentaires sur le Nouveau Testament* et ses *Lettres de deux frères de Jésus*, il le remercie en ces termes : « J'ai reçu avec plaisir tes deux livres. En vérité, c'est là un monde plein de vie, un fumier animé..... Si seulement la doctrine du Christ n'était pas un vain simulacre, qui, comme homme, comme être indigent et borné, me met hors de moi !... Mais n'importe ! Dieu ou démon, ton Christ ainsi présenté m'est cher, car je trouve chez lui un frère... » Goethe parlait à présent du Christ avec le même orgueil méprisant que son Prométhée à Jupiter : « Je ne suis pas un dieu, et je me crois autant que l'un de vous ».

Alfred RÉBELLIAU.

---

ALESSANDRO DELLA SETA. — **Religione e Arte Figurata.** — Roma, Danesi, 1912.

M. A. della Seta a étudié dans cet important ouvrage les relations qui s'établissent entre les conceptions religieuses et les œuvres d'art plastique, plus ou moins directement inspirées par elles, dans les diverses civili-

1) Voir sur ce point Dalmeyda, *ouvr. cité*, p. 65-73, et B. Suphan, *Goethe und Spinoza*.



sations où ce rapport a pu s'établir. A vrai dire, l'influence de la conception religieuse sur l'art d'une civilisation, est considérable, même quand, l'époque du scepticisme étant venue, la Religion fournit une collection de sujets dans lesquels on puise suivant les inspirations du moment et le goût du jour. Frappé par ces conditions, l'auteur a cru pouvoir dégager les éléments d'une évolution affirmant des caractères propres dans les rapports divers de la Religion et de l'Art. Son investigation a porté sur des époques et des milieux fort différents, cette diversité lui ayant paru propre à fixer dans leurs grandes lignes les particularités des relations qu'il s'était proposé d'étudier. Il a ainsi touché à l'art des peuples incultes, à l'Egypte, à la Babylonie et à l'Assyrie, à la civilisation mycénienne, à la Grèce, à l'Etrurie, à Rome, enfin au Bouddhisme et au Christianisme. Cette brève énumération de la table des matières et de la façon dont le livre est découpé en chapitres, montre à la fois, l'intérêt de cette étude et les dangers auxquels l'auteur était exposé.

Il est difficile, en effet, de pouvoir traiter avec une égale compétence d'époques aussi diverses et de civilisations aussi différentes. On est forcément amené, en pareil cas, à se contenter de travaux de seconde main ; à effleurer le sujet plutôt qu'à l'attaquer d'une façon formelle. D'autre part, on est amené aussi à suggérer des comparaisons ingénieuses et à tirer des rapprochements qui s'imposent des conséquences intéressantes. Le livre de l'auteur participe de ces qualités et de ces défauts. On aurait beau jeu, en l'attaquant par le petit côté, à montrer l'insuffisance de sa documentation dans le chapitre qu'il a consacré au Bouddhisme, par exemple, et qui me paraît l'un des plus faibles de l'ouvrage, ou à lui reprocher de restreindre singulièrement l'influence du christianisme sur l'art occidental en n'en traitant que certains aspects. Il faut, à mon avis, se montrer plus large dans l'appréciation de tentatives semblables ; aussi bien, la documentation figurée de l'auteur est-elle très riche et très abondante ; elle amène des rapprochements, elle fait surgir des caractères très particuliers ; et elle accompagne un texte dont la lecture est facile et non sans intérêt.

Ceci dit et ces réserves faites, voyons quels sont les éléments que l'auteur a retirés de cette course rapide à travers les manifestations les plus diverses de l'art et la thèse que, en dernière analyse, il soutient.

Il insiste avec raison sur le caractère purement magique de l'art, dans ses périodes d'origine. Il lui apparaît comme une opération qui, en somme, s'intègre en totalité dans l'activité religieuse ; il n'est qu'un moyen pour l'homme d'exercer une action sur les forces plus ou moins



mystérieuses qu'il situe dans le monde extérieur et d'en retirer aide ou protection. Ce caractère, qui est inhérent à l'art préhistorique ou à l'art des peuples incultes, persiste dans des civilisations qui consacrent encore la plus grande partie de leur activité esthétique à assurer aux morts certains avantages dans la vie d'outre-tombe. Mais, à mesure que la civilisation évolue et que des notions plus précises prennent la place des vieilles croyances, le concept de loi et de force naturelle impersonnelle prend de plus en plus la place des vieilles idées ou des sentiments périmés. Il en résulte qu'une antithèse s'établit entre le caractère magique des civilisations primitives et le caractère scientifique des civilisations évoluées. Ce que recouvrait jadis la religion appartient de plus en plus au domaine de la connaissance et cette modification profonde dans l'esprit des hommes doit naturellement retentir dans leur manifestation d'art.

Comment, maintenant, les époques intermédiaires se sont-elles caractérisées et quelle forme ont-elles imposée à l'art des civilisations évoluées ?

L'auteur répond à cette question en étudiant la Grèce et Rome. L'oubli de plus en plus profond du caractère magique de l'art amène l'art religieux à chercher des expressions différentes. Il représente le dieu, les attributs ou les suivants de la divinité, non plus pour exercer quelque action mystérieuse dans un domaine incertain, mais pour offrir aux hommes une image à contempler et dans laquelle se réfléchisse leurs croyances. Mises au service de la religion pour un but magique, les formes créées par l'art devaient agir et non être contemplées. Elles prennent donc un caractère actif et non passif et l'expression logique d'une semblable conception apparaît à l'auteur comme très nettement affirmée en Égypte. Lorsque, au contraire, l'art, tout en restant au service de la religion, a représenté les dieux ou les héros dans leur action, pour la définir aux hommes et pour l'offrir à leur contemplation, il devait se trouver amené à faire prédominer de plus en plus la forme humaine, à dégager plus nettement la recherche de la beauté pour elle-même et à donner les manifestations de l'art grec. Mais, dans ces conditions, les liens de l'art et de la religion sont devenus bien fragiles. Dès qu'ils n'ont plus la force de la nécessité, ils sont destinés à se rompre et la forme humaine des dieux amène à considérer aussi l'homme dans ses activités propres, à s'y attacher, à y trouver une nouvelle source d'inspiration. Telle est l'évolution que caractérise pour l'auteur, l'histoire de l'art grec et de l'art chrétien.



Mais alors encore, la religion n'a pas fini de jouer son rôle ; elle reste une inspiratrice par son contenu mythique ; elle fournit des sujets à l'art ; seulement, elle n'est plus conçue que par un côté purement historique. Nous touchons ainsi au dernier terme de l'évolution étudiée dans cet ouvrage et partant d'une époque où le caractère magique prédominait d'une manière absolue, nous en arrivons à une autre où le sens historique seul dirige les emprunts faits à la religion.

Telle est la thèse brillamment développée par l'auteur dans son livre. Elle est assez intéressante pour qu'on puisse négliger les critiques de détails que je me suis permis d'indiquer plus haut. Sans doute, on pourrait objecter que l'art, même dans les périodes primitives, ne tient pas seulement au sens religieux et magique qui l'écrase ; qu'un véritable rythme organique, un besoin de laisser la marque d'une sorte d'impulsion musculaire, paraît bien, même en pleine période d'art magique et primitif, donner naissance tout au moins à certaines manifestations de l'art décoratif. Le sens décoratif dépend peut-être d'une source purement organique et non des interprétations dont il est souvent surchargé. On pourrait objecter aussi que, pour l'art bouddhique comme pour l'art chrétien, l'auteur n'a peut-être pas assez tenu compte du caractère *explicatif* des compositions et des images si formellement affirmé aussi bien par les premiers évêques chrétiens que par les prédicateurs bouddhistes. Ce n'en seront pas moins des objections de détail et il faut reconnaître que, par sa documentation figurée comme par l'intérêt de la thèse qu'il soutient, ce livre mérite l'attention même de ceux que ses insuffisances de documentation historique ou religieuse pourraient, parlois, agacer.

R. PETRUCCI.



## NOTICES BIBLIOGRAPHIQUES

---

PAUL DHORME. — **Les pays bibliques et l'Assyrie** (Extrait de la *Revue Biblique*, 1910-1911). Un vol. in-8 de 125 pages. Paris, Lecoffre, 1911. — Le P. Dhorme a eu l'heureuse idée de réunir les articles d'une documentation précise qu'il avait donnés à la *Revue Biblique* touchant les rapports de la Syrie, de la Phénicie et de la Palestine avec l'Assyrie. Sous une forme concise mais très lisible, on a là le meilleur exposé historique et le plus au courant des découvertes récentes. Il n'eût pas été inutile d'y joindre comme introduction, l'histoire de la domination égyptienne telle qu'elle nous est connue par les tablettes d'el-Amarna, exposé que l'auteur a également publié dans la *Revue Biblique*. Les renseignements fournis par les documents assyriens sont groupés en neuf chapitres : I. Avant Ašour-našir-apla ; II. Ašour-našir-apla et Salmanasar II ; III. Les successeurs de Salmanasar II ; IV. Téglath-phalasar II ; V. Salmanasar IV (ou V) ; VI. Sargon ; VII. Sennachérib ; VIII. Asaradon ; IX. Ašourbanipal.

L'auteur expose avec clarté les problèmes qui se posent (Sémiramis, dynastes de Damas, etc...) et la solution choisie est toujours judicieuse. Ainsi s'il accepte la conjecture (Winckler) d'un pays de Mušru en Cilicie, notamment dans II Rois, X, 28, il écarte un pays de ce nom au sud de la Palestine qui aurait été indûment confondu avec l'Égypte. Il écarte la lecture Bir-idri, au lieu de Adad-idri, comme fantaisie pure. On utilisera donc ce travail en toute confiance<sup>1</sup>. Mais combien cet usage eût été facilité si l'auteur avait donné un index des noms propres. Souhaitons qu'une seconde édition l'y engage très prochainement. Une carte des pays bibliques est placée en tête du volume.

R. D.

RUDOLF ASMUS. — **Das Leben des Philosophen Isidoros von Damaskos aus Damaskos** (*Die Philosophische Bibliothek*, t. CXXV). Un vol. pet. in-8 de xvi-224 pages. — Leipzig, F. Meiner, 1911. Prix : 7 marks 50. — M. R. Asmus, qui a déjà donné dans la même collection une traduction des œuvres philosophiques de l'empereur Julien, a voulu mettre à la portée du public les extraits de la vie d'Isidore d'Alexandrie que le patriarche Photius dans sa Bibliothèque et Suidas dans son lexique nous ont conservés. Un nouveau groupement des fragments est proposé ; les morceaux parallèles sont mis l'un en

1) C'est sans doute un lapsus qui fait dire p. 13 qu'Achab adopta le culte du roi phénicien son beau-père : c'est contraire aux meilleurs témoignages qui sont I Rois, XXII et la stèle de Mésa. P. 50, il n'y a pas lieu de corriger Aschima en Aschéra.



face de l'autre. Les restitutions critiques sont indiquées par des crochets. Les fragments sont reliés les uns aux autres par de brèves explications imprimées en italique. D'abondantes notes explicatives sont rejetées à la fin et des index très complets achèvent de donner à cette publication un caractère très pratique.

C'est, en premier lieu, une utile contribution à l'histoire de la philosophie grecque tardive; mais aussi du folklore et des cultes païens. On sait qu'Isidore était versé dans la connaissance des mystères égyptiens; d'ailleurs Damascius prend surtout prétexte d'écrire la vie de son maître pour nous donner des renseignements biographiques sur les gens qu'il a connus. Et ce sont surtout des Syriens: Salustios, Odainathos, le samaritain Marinus qui adopta les idées des Grecs, Uranios, Nomos, etc. Aussi, au point de vue de l'histoire des religions, l'écrit qui nous a été conservé en partie, intéresse tout spécialement les cultes de Syrie. Attestation du serment « par les rayons d'Hélios et le Dieu des Hébreux » (p. 35); renseignements importants sur les bétyles, notamment à l'occasion d'une visite à Héliopolis-Ba'albeck (p. 61 et p. 121-123); identification de El, Bel et Bolathen avec Kronos (p. 68); le sanctuaire samaritain du Garizim (Argarizos, selon la tradition samaritaine, p. 87); les cultes de Bostra d'Arabie, notamment Théandritès (p. 119); la vertu curative des eaux de Dia ou Dion (p. 119-120); Dionysos et Lykurgos chez les Arabes (p. 120); Asclépios-Eschmoun à Béryte (p. 124-125). Citons encore un récit sur le sanctuaire de Hiéropolis en Phrygie (p. 78) et l'intérêt porté aux Brahmanes (p. 42). Photius accuse Damascius de rapporter des fables puériles; nous regrettons de ne pas en posséder davantage, car il y a là, aussi bien sur l'état d'esprit général de l'époque que sur des cultes mal connus, des renseignements à peu près uniques. Les notes de M. Asmus n'attirent peut-être pas assez l'attention sur ce point. Son avis eût été utile à connaître sur certaines conjectures textuelles, comme celle de M. Baudissin qui traduit (p. 125, 12): « la déesse l'appela Paion », au lieu de « elle appela Paion à l'aide » comme lit M. Asmus.

R. D.

P. PERDRIZET. — **Bronzes grecs d'Égypte de la collection Fouquet.** Paris, Bibliothèque d'art et d'archéologie, 1911. In-4, xxi-97 p., 40 pl. et 6 figures dans le texte. — On sait l'importance des petits bronzes, idoles de lairair aussi souvent que bibelots d'étagère, pour l'intelligence des idées religieuses des classes aisées à l'époque gréco-romaine. Avec sa curiosité d'esprit, M. Perdrizet était plus apte que personne à dégager toute la valeur religieuse que pouvaient avoir les beaux bronzes hellénistiques de la collection formée au Caire par le Dr Fouquet. Aussi, bien que son luxueux volume ne les vise pas directement, tous ceux qui s'intéressent à l'histoire religieuse de la période alexandrine trouveront-ils à y glaner. Signalons quelques-uns des points que M. P. a si finement mis en lumière. A propos d'Aphrodite, c'est le culte domestique que les femmes lui rendent dans l'Égypte gréco-romaine:



la beauté s'épand d'elle — c'est pourquoi elle se coiffe et se pare — et aussi la fécondité — c'est elle que doit assurer le bain d'eau du Nil. (Pour la rareté des figurines de Vénus en Gaule que M. P. signale, je n'en ai jamais été frappé. Du moins, en terre cuite, sont-elles si abondantes que G. Guénin y a vu *La déesse gallo-romaine des eaux*, Brest, 1910). Quant à l'Hermaphrodite, il n'est pas aux yeux des anciens une curiosité pour musée secret, mais une idole de laraire. Il a même un culte public dans le sanctuaire d'Aphrodite d'Alôpéké où on lui apporte, en offrande, l'*eirésioné*, emblème de fécondité. Femme greffée en quelque sorte d'un organe mâle, il est le plus expressif symbole de l'union des sexes ; par cela même, il l'encourageait et en protégeait les effets naturels. Ainsi s'explique suffisamment sa place — si étrange en apparence — au foyer familial ; il y complète la *Baubô* et le *Baubôn* ; malgré cette analogie, que M. P. n'a pas indiquée, il est peut-être inutile d'invoquer avec lui la drôlerie de son geste impudent, comme celui de Baubô il aurait écarté les démons ; du moins ce geste ne pouvait effrayer que ceux qui poursuivaient l'androgyné à la façon de Pan ou dans le dessein de l'amoureux éconduit qui fit violence à Épiphyllis quand elle allait porter son offrande à Hermaphroditos. M. P. se demande quel rapport il y avait entre cette offrande d'Épiphyllis et son désir de soustraire son veuvage aux poursuites de l'amoureux : n'est-ce point qu'Hermaphroditos est le moins mâle de dieux, le moins compromettant, le moins jaloux pour elle des protecteurs divins ? Ce corps de femme à sexe mâle est une sorte de pendant à Baubô, telle que Perdrizet l'explique d'après Diels : la femme qui dévoile son bas-ventre grimé en face d'Iacchos. Elle n'a pas plus qu'Hermaphroditos de vertu prophylactique ; celle-ci est réservée aux figurines de femmes aux jambes écartées, accusant leur sexe, appelées à tort « Baubô », pendant féminin des Priape ou des Bès. L'accentuation du sexe dans ces amulettes populaire me paraît, d'ailleurs, surtout un souvenir de l'art primitif où elle s'imposait à l'inexpérience de l'artisan comme seul moyen de distinguer l'homme et la femme ; voir p. 2. *L'Anthrop.* 1912, 22).

Dans les jolies pages sur Dionysos et ses compagnons qui complètent ce que M. P. a écrit du culte de Dionysos à Alexandrie (*Rev. ét. anc.*, 1910) on peut aussi trouver lieu à quelques remarques intéressant l'histoire religieuse. Ainsi, d'après M. P., les ailes données à Bacchos sur de rares monuments symboliseraient la rapidité de son triomphe aux Indes. N'est-ce pas plutôt à ce triomphe même qu'elles se rapportent, par assimilation du dieu à Nîké qui, en retour, a reçu le thyrsos (sur Athéna-Nîké, voir en dernier lieu Savignoni dans *Ausonia*, 1911) ? Je ne crois point non plus que ce soit à tort que Dussaud a voulu voir un sens mystique aux feuillages d'où émergent les bustes d'Hélios en bronze trouvés en Syrie. Au pays des Harpocrate sortant du lotus, il est moins permis qu'ailleurs d'en douter. Par contre M. P. me paraît avoir raison en revendiquant pour les carriers de Chemnis, les graffites du Djebel-Toukh en l'honneur de Pan-Chem, et lorsqu'il veut voir la feuille de lotus d'Hermanoubis et non la plume de Toth dans la languette pointue qui se dresse sur le front



de certains Hermès alexandrins. Pour l'assimilation de Neith à Athéna dont M. P. dit qu'on n'en a « pas encore rendu raison » (p. 36), je réunis depuis longtemps des notes qui établiront, je crois, que cette assimilation est due à ce que Neith n'est, à l'origine, que la forme deltaïque de la déesse guerrière libyenne : celle-ci, de par son égide, ayant été identifiée à Athéna en Cyrénaïque, l'identification s'étendit des bords du lac Triton aux bouches du Nil. P. 4. La dédicace Νῆλω γονιμοτάτω est de Memphis ; le nom de Neileus apparaît dès le vi<sup>e</sup> siècle. — P. 48, excellentes remarques sur les Pygmées et Bès (voir néanmoins pour leur caractère pathologique, Lortet (*C. R. A. I.*, 1907, 75 ; Jarricot, *Anthrop.*, 1907, 357), les prêtres isiaques, les oreilles votives (voir ce qui a été dit de celles-ci ici même, *RHR*, 1911, I, 223). — P. 58. En insistant avec raison sur la curiosité montrée dès le v<sup>e</sup> siècle, par les Athéniens pour les têtes négroïdes, M. P. eût trouvé de bons arguments dans le travail de P. Graindor sur *les vases au nègre* (*Musée belge*, 1908). — Mais restons-en là : nous entrons dans le domaine propre de l'archéologie et des chicanes de références qui en sont un peu la plaie. Il vaut mieux, en félicitant M. Perdrizet d'avoir su donner un texte si approprié à ses belles planches, lui souhaiter de pouvoir le faire suivre bientôt du volume annoncé sur *les Terres cuites de l'époque gréco-romaine* qui ne manquera pas d'être plus intéressant encore pour la religion populaire de l'Égypte hellénistique.

A. J.-REINACH.

FRIED. THUDICHUM. — **Kirchliche Fälschungen**, t. III, 451 p. in-8°. Leipzig, Saengewald, 1911, 6 M. — Le dernier volume de M. Thudichum est inquiétant. L'auteur, professeur de droit à l'université de Tubingue, s'est proposé de poursuivre les faux littéraires par lesquels des chrétiens au zèle malavisé ont pensé confirmer la foi de leurs frères. Le chiffre des faux, et celui des pseudépigraphes sont malheureusement fort élevés. Mais il n'en faut pas voir partout.

Pour m'en tenir au présent volume, ce n'est certes pas nous qui défendrons les Pseudo-Clémentines, la correspondance de saint Paul et de Sénèque ou même l'origine apostolique d'aucune des épîtres dites catholiques. Et quant à celles qu'on attribue à Paul, loin de les conserver toutes, y comprise celle aux Hébreux que chacun abandonne, nous regretterons, une fois de plus, que la critique, justement sévère pour les Pastorales, ne se montre pas aussi défiante à l'égard de la seconde aux Thessaloniciens, même après la tentative désespérée de Harnack pour la sauver. Il y a cependant limite aux doutes prudents, et plusieurs critiques hollandais l'ont dépassée en refusant à l'Apôtre la paternité d'absolument toutes les lettres auxquelles est attaché son nom. Reste une différence entre ces critiques, Van Manen, par exemple, et M. Thudichum. C'est qu'ils datent les prétendus apocryphes du second siècle : M. Th. les fait descendre tous jusqu'à la première moitié du iv<sup>e</sup>.

Les preuves ? Elles sont étourdissantes. Les épîtres dites pauliniennes se trouvent en harmonie avec les conceptions théologiques et rituelles du



iv<sup>e</sup> siècle : donc elles ont été fabriquées à cette époque (p. 3). Le pseudo-Paul cite l'Ancien Testament d'après la traduction grecque dite des LXX, qu'il n'eût pu utiliser avant le iii<sup>e</sup> ou le iv<sup>e</sup> siècle (p. 4). Ce ne sont pas seulement les épîtres pauliniennes, c'est Paul lui-même, c'est l'existence de ce treizième apôtre qui est, à son tour, une invention du iv<sup>e</sup> siècle. Tous les écrits chrétiens antérieurs à cette date, qui passent Paul sous silence, sont censés prouver par là même qu'il n'existait pas encore. S'ils avaient entendu parler de Paul, les quatre évangélistes canoniques eussent raconté sa vocation. Mais les écrits du i<sup>er</sup>, du ii<sup>e</sup>, du iii<sup>e</sup> siècle, qui font mention de Paul ? Ils ne sont pas si vieux qu'une vaine crédulité le pense : ils sont nés au iv<sup>e</sup> siècle. Et voilà comment la lettre de Clément Romain aux chrétiens de Corinthe, toutes les lettres d'Ignace, les écrits d'Irénée du moins tels qu'ils nous sont parvenus, le témoignage de Tertullien sur le canon de Marcion, tout cela est du iv<sup>e</sup> siècle, ainsi que les Actes des Apôtres. Les Actes xx. 17 ne parlent-ils pas de l'Eglise et des Evêques ? Ne présentent-ils pas la Pentecôte comme une fête chrétienne (ii. 1 ; xx-16) ? Sûrs indices qui les datent du iv<sup>e</sup> siècle.

L'universalisme, nous explique-t-on, n'avait pas eu besoin d'être prêché par Paul. Jésus avait fait, sur ce point, des déclarations parfaitement claires. Qu'on ne parle plus à M. Thudichum d'un Jésus prisonnier de préoccupations trop étroitement juives ! Jésus a repoussé tout sacrifice et tout sacerdoce (p. 157). Le règne de Dieu qu'il annonçait était tout intérieur. Les illusions eschatologiques ne furent pas son fait. Bien mieux : la preuve que son dernier souper n'était pas un repas pascal (négarion légitime mais ici mal justifiée), c'est qu'il ne pouvait évidemment pas croire au dieu des Juifs, Jahvé, le massacreur de l'Exode (p. 398).

Qui surprendrai-je, à présent, en rapportant que d'après M. Th. la croyance à la résurrection de Jésus date du iii<sup>e</sup> siècle, comme la consécration du dimanche au culte et la composition du IV<sup>e</sup> évangile ? Toutefois le chapitre vi de cet écrit est du siècle suivant, comme l'apologie de Justin. Sans croire que les paroles « c'est mon corps, c'est mon sang » eussent jamais été prononcées par Jésus, on pouvait douter jusqu'alors que tous les récits qui s'y réfèrent datassent au moins du iv<sup>e</sup> siècle.

Des transcriptions de mots grecs, telles que « Kaloos anechesthe » (p. 167) ou « Archaggelos » (p. 369) seront-elles fort utiles ? En tout cas, il semble à regretter que l'auteur — qui connaît, au reste, assez bien Bauer, Baur, Erasme, — traduisant ἐώραξεν en Jean vi. 46 par le mot allemand « erfasst », croie devoir légitimer sa version par cette note, qu'on m'excusera de reproduire scrupuleusement : « In Vers 46 wird ἐώραξεν von der Vulgata mit *vidit* uebersetzt, von allen deutschen Uebersetzern mit « gesehen hat » ; allein ἐώραξεν, ἀώραξεν heisst : schweben, an etwas hangen, erfassen » (p. 421, n. 1).

Je craindrais qu'au sujet de l'existence de Paul, il n'en allât tout à fait de même que pour la traduction du terrible mot ἐώραξεν. L'auteur sera seul de son avis.

F. NICOLARDOT.



P. MONCEAUX. — **Timgad chrétien**, Paris, Imprimerie Nationale, 1911.  
— Dans le dernier *Annuaire de la Section des sciences religieuses de l'Ecole des Hautes Etudes*, M. P. Monceaux a écrit une étude documentée et précise sur Timgad chrétien. Il a mis à profit les récentes découvertes qui ont été faites sur l'emplacement de la Pompéi africaine par M. A. Ballu, architecte en chef, des monuments historiques de l'Algérie. Après avoir rappelé ce que l'on savait jusqu'à ces dernières années, d'après les textes seuls, sur les destinées du christianisme à Timgad, M. P. Monceaux décrit avec beaucoup de clarté les édifices chrétiens que la pioche des fouilleurs a ramenés au jour, ceux-ci compris dans l'enceinte primitive de la colonie fondée par Trajan, ceux-là, les plus nombreux et les plus vastes, épars dans les faubourgs. Des chapelles, des basiliques, des baptistères dont l'un est entièrement tapissé de mosaïque, un monastère considérable dont le plan très complexe a pu être reconstitué avec certitude, divers groupes de sépultures chrétiennes qui ont déjà fourni plusieurs épitaphes ; enfin des objets mobiliers, lampes, vases, bijoux, etc. : telle est la riche moisson d'antiquités chrétiennes qui a été recueillie depuis quelques années sur l'emplacement de Timgad. « Dès lors, conclut M. P. Monceaux, se dessine et s'éclaire une période nouvelle dans l'histoire du Timgad chrétien : au Thamugadi romain et donatiste, anéanti par les indigènes vers la fin de la domination vandale, succède un Thamugadi byzantin, redevenu catholique, et sans doute, dans les premiers temps de la conquête arabe, un Thamugadi berbère resté chrétien. »

En possession de toutes ces données nouvelles, M. P. Monceaux expose trois des épisodes les plus intéressants de l'histoire religieuse de l'Afrique chrétienne au IV<sup>e</sup> et au début du V<sup>e</sup> siècle, épisodes qui ont eu Thamugadi pour théâtre : le procès de 320, relatif aux querelles des deux Eglises africaines, l'orthodoxe et la donatiste ; — le concile de 397, réuni autour d'un évêque démagogue ; — la persécution de 420, mêlée de polémiques et d'incidents burlesques. D'un trait sobre et juste, l'auteur esquisse la physionomie des principaux personnages mêlés à ces épisodes, l'évêque Silvanus de Cirta, son accusateur le diacre Nundinarius, le grammairien Victor, ancien lecteur de l'Eglise de Cirta ; l'évêque donatiste Optatus de Thamugadi, « figure étrange, qui annonce les soudards mitrés de l'âge des Croisades ou les prophètes brigands de l'Islam, vrai barbare de la vieille Numidie, aventurier rêvant guerre et pillage, fanatique brutal qui sacrifiait tout à son parti ou à son caprice, un forban égaré dans l'Eglise » ; — l'évêque Gaudentius, donatiste et successeur immédiat d'Optatus, contemporain de saint Augustin, qui se déclara plusieurs fois prêt à mourir pour sa foi, mais qui ne paraît pas avoir beaucoup souffert de la persécution.

Ainsi, à l'aide des textes connus depuis longtemps et des documents nouveaux fournis par les découvertes récentes, M. P. Monceaux a retracé, en 80 pages d'une lecture toujours agréable, souvent attachante, l'histoire de Timgad chrétien. C'est là comme une annexe épisodique à la grande œuvre



qu'il a entreprise et qu'il poursuit avec tant de vaillance et de succès sur *l'Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne*.

J. TOUTAIN.

A. VILLA. — **Le Religioni e la Scienza**. — Milan, « l'Università Popolare », 259 p., 3 lire. — Les spécialistes de l'Histoire des Religions ne peuvent se désintéresser des tentatives de vulgarisation. Être vulgarisée, c'est là pour toute science un sort inévitable, mais plein de dangers. Très instructif à ce point de vue est l'ouvrage de l'ingénieur italien Auguste Villa, publié par la revue *L'università Popolare* de Milan. C'est un curieux mélange de thèses assez éloignées de l'état actuel de la science, avec des résumés et des aperçus qui témoignent d'une étude attentive. Malheureusement, l'auteur n'a pas rajeuni sa bibliographie. Ainsi, Jacolliot, *La Bible dans l'Inde* (1869) est cité ainsi que Dupuis. Pour le totémisme la seule autorité est Robertson Smith; Delitzsch *Babel und Bibel* a un traitement de faveur.

Quelques exemples suffiront à démontrer les procédés du vulgarisateur italien. Il cite les définitions de la religion fournies par Sénèque, Lactance, Kant, Comte, Bain, Hohel, Huxley, Carlyle, Gaetano Negri, Feuerbach, Mill, Benjamin Constant, Royer-Collard, Proudhomme (Proudhon?) et Müller. Il les énumère dans l'ordre indiqué. Il y constate une grande confusion; il définit la religion « pour plus grande clarté et simplicité » comme « la croyance en un ou plusieurs êtres transcendants et conscients, doués de la faculté d'intervenir dans les choses naturelles », pour ensuite démontrer que « l'idée religieuse n'est point innée à la mentalité humaine ». Lubbock (1876), Tylor (1878) et Letourneau (1891) ont énuméré quelques centaines de tribus de sauvages « ne possédant aucun culte systématique ». — « Le docteur Lang » (et comme la référence bibliographique manque, tandis que l'auteur cite, d'autre part Andrew Lang, on serait induit à donner à celui-ci la paternité d'une affirmation tout à fait contraire à ses recherches) « raconte que les indigènes de l'Australie ne manquent pas seulement de toute notion d'une divinité suprême, créatrice et justicière, mais qu'ils ne possèdent ni objets de culte, ni idoles, ni temples, qu'ils n'ont aucune opinion religieuse et qu'aucune manifestation ne les distingue matériellement des brutes » (p. 30). Des affirmations analogues sont tirées de Lichtenstein pour les Cafres, de Smith pour la Virginie, de Robertson pour plusieurs tribus américaines et de Thompson, Van der Kamp, Livingstone, Monnat, Dalton etc. pour d'autres primitifs; et pour chacun de ces explorateurs, M. Villa néglige de fournir des références bibliographiques. « L'idée de Dieu et de la vie future n'est par conséquent qu'une création fantastique, due à des mentalités déjà évoluées », conclut-il (p. 32).

Sans consulter un auteur classique comme Mannhardt, le culte des arbres est traité en une page, à l'aide de quelques faits de Ratzel et de Lubbock. Le culte des pierres, des animaux, des serpents reçoit un traitement aussi sommaire, documenté à des sources aussi peu récentes. Mais le culte du soleil



et celui du feu qui en dépend, paraissent être d'une importance primaire. L'affirmation que « le culte du soleil est presque universel » (p. 36) est suivie de la mention, sans aucune critique, que Dupuis en dérive l'origine de tous les cultes. Aucune considération pour toutes les découvertes, les théories, les faits, qui s'amoncellent depuis un demi siècle. « Toute la mythologie védique est dérivée du culte du soleil » (p. 37). « Le Père Kirker » dit que le culte du feu est toujours un des cultes principaux dans l'Inde (p. 40). En prenant Baring-Gould, *Curious Myths of the Middle-Ages* comme autorité (une source peu sérieuse pour l'information orientaliste) l'auteur écrit que « les anciens Hindous donnaient à Soma, une des principales divinités, les noms des Dispensateur de Vie et de Salut ou Guide à l'immortalité ». Soma fut tué par les hommes, broyé dans un mortier, mais il monta au ciel sous forme d'une flamme pour devenir le Rédempteur « Par la communion avec Soma, à l'occasion du sacrifice, l'homme devenait immortel en s'unissant à la divinité » (p. 145-146). Et ainsi sont présentés beaucoup de faits dans ce livre, que nous annonçons ici comme démonstration des défauts inhérents à beaucoup de tentatives de vulgarisation.

B. P. VAN DER VOO.

---



# CHRONIQUE

---

## NÉCROLOGIE

**Gabriel Monod.** — M. G. Monod est mort le 10 avril et les sciences historiques ont toutes ressenti de cette perte un deuil profond. Dans les domaines multiples qu'atteignit son infatigable recherche, M. Monod avait souvent rencontré le fait religieux et il l'avait étudié sans l'isoler de l'histoire de la civilisation. Dans son enseignement, qui reste comme la part la plus vaste et la plus féconde de son œuvre, il a présenté de certains moments essentiels pour l'histoire religieuse des tableaux frappants et neufs : ses élèves de l'Ecole normale gardent le souvenir le plus vif de leçons sur la renaissance humaniste dans l'église carolingienne, sur la Réformation et ses lointaines origines depuis le grand schisme, sur sa propagation en Allemagne, en France, en Angleterre, dans les pays scandinaves, sur la physionomie et l'action des grands réformateurs, Luther, Zwingle, Calvin, etc. Ses leçons de séminaire, ses *Études critiques* sur les sources de l'histoire mérovingienne (1872), sur les sources de l'histoire carolingienne (1858) étaient riches aussi en brefs aperçus sur le rôle et le rang intellectuel de tel chroniqueur dans le monde ecclésiastique de son temps.

Enfin, au cours de ses belles séries de leçons au Collège de France sur l'œuvre de Michelet, il avait eu à reviser à maintes reprises les jugements du grand lyrique de l'histoire sur les choses et les hommes de la religion. Esprit d'une piété que n'entravait aucun lien dogmatique, il s'était appliqué à ce labeur de justice avec cette impartialité qui chez lui se parait d'une sorte d'austère coquetterie. En regard des *Jésuites* de Michelet, il avait mis le net et sûr manuel de H. Böhmer et avait encore accentué les conclusions du professeur de Bonn dans une importante introduction où son souci d'équité l'a fait pencher vers une apologie dont d'aucuns se sont étonnés. A cette noble vie si pleine, à cet homme de bonne foi, la Revue se devait d'adresser son salut et son respect ému.

**M. Menendez y Pelayo.** — Le 20 mai est mort à Santander M. Marcelino Menendez y Pelayo, l'illustre critique littéraire espagnol. Il était membre de l'Académie espagnole, directeur de la Bibliothèque nationale de Madrid, et pendant de longues années avait enseigné avec éclat la littérature de son pays à l'université madrilène. Ce savant qu'avait formé Milà y Fontanals, dé-



buta très jeune dans la vie littéraire par deux retentissants ouvrages : un livre de polémique, *Ciencia española*, un livre d'histoire religieuse, *Historia de los heterodoxos españoles*. Ce dernier, malgré tout le mérite d'une très vaste érudition textuelle, est trop souvent faussé quant à ses résultats par un zèle conformiste qui touche au paradoxe. Surtout porté par son tempérament d'artiste du côté des études littéraires, M. Menendez y Pelayo avait, entre toutes les formes de l'hétérodoxie, pris à partie l'« hérésie humaniste » et l'œuvre antidogmatique des écrivains de la Renaissance. Dans ses ouvrages ultérieurs, M. Menendez y Pelayo n'a plus guère abordé qu'accidentellement le terrain des études religieuses. D'ailleurs, avec le temps, son érudition s'était faite plus tolérante, ses sympathies plus compréhensives, et l'unanimité des partis dans l'Espagne intellectuelle s'était depuis longtemps accordée à reconnaître dans l'auteur de l'*Historia de las ideas estéticas* le plus sagace et le plus accompli de ses critiques nationaux.

P. A.

**L'enseignement de l'histoire des Religions en Italie.** — En Hollande et en Suisse certaines chaires de théologie ont été transformées depuis longtemps en chaires d'histoire des religions. Chez nous, la section religieuse des Hautes Études, qui offre l'enseignement le plus complet de l'histoire des religions, a été fondée lors de la suppression de la faculté de théologie qu'entretenait l'Etat français. Les facultés de théologie près les Universités italiennes furent supprimées en 1873 purement et simplement, sans qu'il fût prévu un enseignement de remplacement et encore aujourd'hui il n'y a pas, dans tout le royaume italien, une seule chaire d'histoire des religions. On sait, en effet, que la chaire de cet ordre que l'Université de Rome confia à B. Labanca, en 1886, fut deux ans après, sur le désir même du célèbre professeur, transformée en histoire du christianisme. Mais ce premier essai ne sera peut-être pas perdu. Un mouvement se dessine pour réclamer la création, dans les Universités italiennes, d'un enseignement scientifique des religions. Comme le dit M. Angelo de Gubernatis dans un article du *Popolo Romano* (20 mai 1912), il faudra y procéder avec prudence « caso per caso, quando si presenti l'uomo dotto veramente capace di coprirne una con onore ». De son côté, notre excellent collaborateur, M. Raffaele Pettazzoni, qui vient de publier une importante étude sur *La religione primitiva in Sardegna*, s'attache à montrer dans un article de la *Nuova Antologia* (*Lo studio delle Religioni in Italia*, 1<sup>er</sup> mai 1912) combien il importerait de donner un enseignement qui ne fût pas figé par la tradition ni dominé par l'idée moderniste : « Lo studio delle religioni ha bisogno di affermarsi in Italia con quei caratteri che ha oramai acquisiti nei paesi dove ha fatto i suoi maggiori progressi : di affermarsi, cioè, nel suo vero aspetto e nella sua pura essenza di problema intellettuale : un problema che offre un campo di ricerca — il solo — aperto egualmente a tutti gli uomini di buona



volontà, credenti e non credenti, e che deve essere spoglio di ogni altra tendenza e di ogni altro interesse che non siano quelli della scienza. Il pensiero italiano per sua lunga gloriosa tradizione non fu indifferente alla scienza, a nessuna scienza, mai. » Cet appel éloquent rentre trop bien dans le programme de cette Revue et dans la direction que lui ont imprimée ses fondateurs pour que — au risque de paraître indiscrete, — elle ne souhaite vivement que les pouvoirs publics en Italie y fassent droit.

R. D.

### PUBLICATIONS DIVERSES

On admet généralement que l'ensemble préhistorique de Stonehenge (près Salisbury) représente un temple du Soleil orienté d'après le lever du soleil au milieu de l'été 1680 avant notre ère. Mais comme l'a remarqué M. C. Schuchhardt devant l'*Archaeologische Gesellschaft* de Berlin (séance du 7 mars 1911; voir *Prähistorische Zeitschrift*, t. II, p. 292-340), les théories fondées sur l'orientation ne sont pas valables depuis que l'astronome Lockyer a trouvé, pour trois installations dont les fouilles ont donné des produits identiques, des orientations correspondant à des dates fort éloignées : 1680, 1250 et 600 av. J.-C. On a d'ailleurs relevé à Stonehenge et tout autour un grand nombre de tombes. D'autre part, l'analogie avec les tombes à coupole mycéniennes a souvent été invoquée. Le même savant voit dans la haute stèle au milieu de la construction — généralement interprétée comme trône divin — un haut lieu où l'âme peut venir se reposer à l'air libre.

— Dans *Le Conte du Chat et de la Chandelle* (extrait de *Romania*, t. XL, 1911), M. Emm. Cosquin part du récit, qu'on trouve dans le *Salomonis et Marcolphi Dialogus*, du chat dressé de telle sorte que pendant le souper du roi, il se tenait debout, une chandelle dans les deux pattes de devant. Après le souper, Marcolphe qui avait apporté trois souris, en lâche une, puis deux. A chaque fois, un geste du roi maintient le chat en place. Mais à la troisième, le chat bondit, laissant tomber la chandelle. « Eh bien ! roi, dit alors Marcolphe, voici que j'ai prouvé devant toi que la nature est plus forte que l'éducation. » Avec son ingéniosité servie par une remarquable érudition, le savant folkloriste retrouve dans l'Inde l'origine de ce récit. Ce qui caractérise, en général, les récits orientaux, c'est que le chat n'y est nullement dressé en vue de fournir la démonstration d'une thèse sur la toute-puissance de l'éducation, mais en vue d'assurer à son éducateur un avantage matériel : « De là divers petits romans, dans lesquels vient s'encadrer cette historiette du Chat et de la Chandelle. Et c'est avec un de ces encadrements, — presque toujours avec le même, — que notre thème a été importé hors de l'Inde, par les grands courants historiques, vers le sud (île de Ceylan) et vers le nord (Tibet), vers l'Orient (Indo-Chine)



et vers l'Occident (États barbaresques). » A ceux qui pourraient opposer que l'idée dont procède le thème est si naturelle qu'elle a pu germer en vingt pays divers, M. Cosquin oppose qu'il s'attache moins à l'idée fondamentale qu'à la forme qu'elle revêt : « dans l'étude des contes, de leur origine, de leur propagation à travers le monde, ce qui est à considérer, ce ne sont pas les idées générales sur lesquelles ils sont construits, c'est la mise en œuvre de ces idées ; c'est aussi les agencements particuliers, les enchâssements divers de ces idées ayant pris corps ; en un mot, ce n'est pas l'abstrait, c'est le concret. »

— M. Fossey, professeur au Collège de France, commence la publication de *Présages assyriens tirés des naissances* (fasc. I, Paris, Geuthner, 1912) où tous les cas, même les plus improbables, paraissent prévus. Ce qui domine ces pronostics, ce sont les idées de magie sympathique. Si un estropié, un boiteux, un mort-né est mis au monde, c'est signe de malheur, pour le pays ou pour la famille. Si la femme enfante un poisson, un cochon etc., c'est présage de bonheur. Il est plus surprenant que la naissance de deux jumeaux soit interprétée comme une calamité, car ce ne devait pas être un fait si anormal. On prévoit jusqu'à sept ou huit enfants dans le même accouchement, ce qui paraît vraiment excessif ; mais il s'agit de frapper les imaginations et de faire preuve d'une profonde science. Après les présages tirés du commun des mortels, viennent ceux de la reine. Les conditions ici sont changées. Pour le même enfantement les pronostics sont souvent contraires. Ces curieux textes proviennent de la bibliothèque d'Assurbanipal, « à qui Nabû et Tašmetu ont donné un vaste entendement » et l'on sait que ce sont des copies d'originaux remontant pour la plupart à la première moitié du troisième millénaire avant notre ère. On attendra avec intérêt le commentaire à paraître dans les prochains fascicules.

— Le rite de l'embaumement a joué un rôle trop important dans certains cultes du nouveau et de l'ancien continent pour qu'il soit indifférent de déterminer exactement les procédés employés. M. Louis Reutter (*De l'Embaumement avant et après Jésus-Christ*, Paris, Vigot ; Neuchâtel, Attinger, 1912) s'y est attaché. Il a analysé des masses résineuses provenant des tombes d'Égypte et de Carthage. Il reconnaît dans l'embaumement chez les Égyptiens deux actes principaux : 1° Dessiccation du corps en le privant de ses liquides, de ses matières grasses, à l'aide du natron et par l'enlèvement des intestins, grâce aussi au climat ; 2° Préservation de l'humidité et du contact de l'air par des bandelettes imprégnées de matières résineuses et balsamiques dont le présent travail, qui a été l'objet d'appréciations flatteuses de la part des spécialistes, a pour objet de déterminer la nature exacte. M. Reutter pour ce qui touche à la valeur du rite suit M. Maspero et il ne pouvait choisir un meilleur guide. Il s'en écarte certainement quand, partant de l'idée juste que les Égyptiens ont cherché à reproduire artificiellement les effets de dessiccation



et de conservation des corps que les conditions climatiques de leur pays réussissaient fréquemment, il ajoute (p. 137) : « Poussés par leurs prêtres, les Égyptiens imaginèrent les théories du double, de l'âme voltigeant au-dessus des sarcophages et des nécropoles, afin de donner plus d'éclat, de grandeur, de faste, à cette coutume de la conservation des corps. » C'est l'inverse qu'il fallait dire, car le rationalisme est une invention moderne.

— Les fascicules 1 et 2, parus ensemble, de l'*Archiv für Religionswissenschaft*, 1912, font une part très large aux non-civilisés : Edg. Reuterskiöld, *Der Totemismus* (discute les opinions de Frazer d'après les théories qu'il a exposées dans un précédent travail, voir *Revue de l'hist. des Rel.*, 1910, I, p. 128); G. C. Wheeler, *Sketch of the Totemism and Religion of the People of the Islands in the Bougainville Straits* (Western Solomon Islands); G. Roeder, *Das ägyptische Pantheon*; S. A. Horodezky, *Zwei Richtungen im Judentum*; Richard Hartmann, *Volks Glaube und Volksbrauch in Palästina nach den abendländischen Pilgerschriften des ersten Jahrtausends*; G. Kazarow, *Die Kulddenkmäler der sog. thrakischen Reiter in Bulgarien*; C. Spiess, *Heidnische Gebräuche der Evhe-Neger*. — Bulletins sur la philosophie (Max Wundt), la religion babylonienne-assyrienne (C. Bezold), la religion éthiopienne (C. Bezold), l'histoire de l'église chrétienne (H. Lietzmann), les Hagiographes (L. Deubner).

— La *Real-Encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft* dont on avait pris l'habitude de désigner l'édition nouvelle sous les noms combinés de l'ancien et du nouveau directeur : Pauly-Wissowa, voit ce dernier remplacé par W. Kroll à partir de la lettre G. Le quatorzième demi-volume (2<sup>e</sup> partie du tome VII) vient de paraître (Stuttgart, Metzler, 1912). Parmi les articles les plus importants on trouve *Gnosis* de Bousset à compléter par *Gnostiker* du même, *Gorgo* de Ziegler, *Gryps* de Prinz et Ziegler, *Haruspices* de Thulin, *Hasmonaeer* de W. Otto, *Hebdomas* de Boll, *Hekataios* de Jacoby. Signalons encore *Gomorrha* (Beer), le dieu celtique *Grannus* (Ihm), divers personnages religieux du nom de *Gregorios*, *Gregorius*, *Grégoire* (Müller et Benjamin), *Haaropfer* (Sommer), *Hadad* (Dussaud), *Hadaranes* (Cumont), *Hamadryaten* (Süss), *Hammo* c'est-à-dire Ba'al Hammon (Cumont), *Hammon* c'est-à-dire le dieu égyptien Amon, addition à l'article Ammon (Pieper), *Harmachis*, (W. Otto), *Harmonia* (Sittig), *Harpyien* (Sittig), *Hebe* (Eitrem), *Hebron* (Beer), *Heimarmene* (Gundel), *Hekate* (Heckenbach).

— MM. Buckler et Robinson donnent dans l'*Amer. Journ. of Archaeology*, 1912, p. 11 et suiv.), une importante inscription grecque découverte dans les fouilles du temple d'Artémis à Sardes. C'est un contrat hypothécaire. La mention répétée qui y est faite d'Artémis est la première preuve que ce sanctuaire lui était bien dédié. M. Radet (*Cybébé*, p. 63) l'avait justement supposé. A l'époque



archaïque la déesse portait les noms de Cybèbè, de *Meter*, et son temple fut incendié en 499 av. J.-C. par les Milésiens et les Athéniens. Des textes et des inscriptions, il résulte que les noms de Cybèbè, Cybèle, Meter, etc., ne furent plus en usage après le <sup>ve</sup> siècle av. J.-C. et que, dès lors, le nom d'Artémis, employé par les Lydiens aussi bien que par les Grecs, fut seul porté par la déesse de Sardes. Sur l'identification avec Anahita proposée par M. Radet, les éditeurs sont réservés. S'ils reconnaissent que le nom même d'Artémis Anaitis ou d'Artémis persique, atteste une fusion entre l'Anahita perse et l'Artémis lydienne, à Hypaëpa, Hierocaesareia et Philadelphie, cependant ils ne pensent pas qu'un tel syncrétisme puisse être admis à Sardes. Ils estiment peu probable que l'image d'Anahita, érigée à Sardes au témoignage de Bérose par Artaxerxès II, ait quelque rapport avec l'idole de l'Artémis vénérée dans le grand sanctuaire de Sardes.

— M. P. Perdrizet a écrit un important article sur *Némésis* dans le *Bulletin de corresp. hellén.*, 1912, p. 248-274. « Plus on descend le cours de l'antiquité, plus nombreux sont les vestiges du culte de Némésis. C'était une dévotion extrêmement répandue dans le populaire. Il en faut tenir grand compte, si l'on veut se représenter d'une façon vivante les croyances superstitieuses des petites gens de la période hellénistique et de l'Empire. A chaque instant, de brèves prières à la Déesse redoutée leur venaient aux lèvres. Recevait-on un compliment ? On se hâtait d'entr'ouvrir son vêtement et de se cracher sur la poitrine, pour conjurer la jalousie de Némésis ; ou bien on lui demandait pardon, en se touchant le lobe de l'oreille droite. Constamment on songeait à elle, non seulement pour échapper à sa colère, mais aussi — et peut-être surtout, car la pauvre nature humaine est ainsi faite — pour appeler sa vengeance sur autrui. C'était la divinité de la jalousie. » Tout le morceau serait à citer. L'auteur étudie ensuite le type de Némésis foulant aux pieds le crime, qu'il avait déjà reconnu sur des reliefs mal interprétés (*BCH*, XXII (1898), p. 599-602) et il établit un parallèle curieux entre les Némésis individuelles du paganisme finissant et les anges gardiens des chrétiens. Puis il groupe les divers témoignages relatifs au culte de Némésis dans l'Égypte grecque. Particulièrement intéressante est la démonstration que la sphinge qui pose la patte sur une roue n'est autre que la *gryps* de Némésis. Ce monstre familier est d'ailleurs plus qu'une simple caractéristique, c'est une autre forme de Némésis. Chemin faisant M. Perdrizet restitue à l'art gréco-égyptien un relief de Némésis faussement interprété comme une représentation byzantine de Kairos ou de Bios.

— M. Louis Poinssot, inspecteur des antiquités et arts de la Régence de Tunis, a publié la riche collection des *Inscriptions de Thugga* (*Nouvelles Archives des missions scientifiques*, t. XVII et XVIII). L'auteur projette une histoire de cette cité dont les ruines forment un des ensembles les plus intéressants. Dès maintenant, les 350 textes publiés nous renseignent sur les nom-



breux cultes qui y fleurissaient. Le temple du Capitole, dédié sous Marc Aurèle, est depuis longtemps célèbre. La déesse Céleste jouait un grand rôle : au-dessus de la dédicace de son temple sont inscrits des noms de provinces et de villes, dont on n'a pas encore très bien expliqué la présence à cette place. Des sanctuaires étaient consacrés à Cérès, la Concorde, Liber pater, Libera, Esculape, Mercure, la Fortune, Vénus, le Génie de la Patrie, Neptune, la Piété Auguste, Pluton, Baal-Saturne, le grand dieu Africain, le Soleil.

— Des mains pieuses livrent au public une œuvre posthume du regretté Emil Kautzsch, remaniement de son article « Religion of Israel » du *Dictionary of the Bible*, sous le titre : *Biblische Theologie des Alten Testaments*, Tübingen, Mohr, 1911 (in-8° de xv-412 pages). L'auteur n'a pu, comme il se le proposait, mettre son œuvre au point et probablement il eût changé beaucoup dans le détail. Mais la conception de l'ensemble serait certainement restée la même. Le titre indique suffisamment la position du savant exégète : il croyait vraiment que l'ensemble des écrits bibliques formaient un tout cohérent, une théologie. Il ne niait pas, mais il se préoccupait peu que certains morceaux aient constitué des emprunts aux littératures étrangères ; il admettait la pluralité des sources, mais il n'en abusait pas. Si d'un côté il se rattachait à l'école de Wellhausen, il s'en séparait par la conception fondamentale — l'œuvre posthume récemment publiée l'atteste peut-être trop nettement — qui n'était pas celle d'un historien. C'est ce que M. Hermann Gunkel montre dans un article très serré de la *Deutsche Literaturzeitung*, mai 1912, col. 1093-1101, en s'élevant contre les compromis de la *Biblische Theologie* et en se demandant si notre temps n'est pas mûr enfin pour la véritable histoire.

— La question si débattue des *Odes de Salomon* vient de faire un pas, peut-être décisif. On sait par l'article de notre éminent collaborateur, M. Salomon Reinach (*RHR*, LXII, p. 279-294) que M. J. H. Bernard discernait dans les Odes une collection d'hymnes où abondent les allusions au baptême et qu'il les comparait à l'hymne de saint Ephrem sur l'Épiphanie. Cette théorie, que M. S. Reinach a exposée en détail et avec clarté, passait inaperçue en Allemagne tandis que M. Batiffol la repoussait à l'égal d'un paradoxe. M. S. Reinach n'était pas éloigné d'en accepter le fond, tout en inversant les termes : « Parmi, disait-il, les analogies signalées par lui [M. Bernard], il en est dont il sera désormais impossible de faire abstraction. Pourtant, dans l'hypothèse où les Odes de Salomon auraient été adoptées par l'Église chrétienne ou par telle partie judaïsante de cette Église, on comprendrait que cette littérature, dont le mérite n'est pas médiocre, eût exercé de l'influence sur le langage métaphorique usité pour le sacrement du baptême ». En attendant que ce dernier point soit éclairci, M. A. J. Wensinck vient d'instituer une comparaison très serrée entre les Odes et l'œuvre de saint Ephrem : *Ephrem's Hymns on Epiphany and the Odes of Solomon* (*The Expositor*, 1912, p. 108-112). Sa



démonstration a paru décisive à M. J. Randel Harris : *Ephrem's Use of the Odes of Solomon* (*ibid*, p. 113-119) qui se rallie dès lors à l'opinion de M. J. H. Bernard. Saint Ephrem serait le premier commentateur des Odes dont l'origine pourrait être attribuée aux écoles chrétiennes ou gnostiques d'Édesse. Dans *The Expository Times* de février et de mars 1912, M. D. Plooiy confirme la thèse de M. J. H. Bernard en étudiant le rôle de l'orant dans les Odes et dans la liturgie baptismale.

— On pourra ne pas aboutir aux mêmes conclusions que M. E. de Backer dans son étude du terme *Sacramentum* dans Tertullien (*Recueil de travaux publiés par les membres des conférences d'histoire et de philologie*, 39. Louvain, 1911), mais on reconnaîtra qu'il y a là une étude intéressante et très poussée. Toute l'argumentation tend à prouver que le terme *sacramentum* qu'on trouve dans Tertullien à propos du culte de Mithra n'a pas le même sens que lorsqu'il s'applique au culte chrétien. « La grande question, dit M. de Backer, était de voir si les deux religions, le christianisme et les mystères païens, ne s'étaient pas influencés mutuellement, et dans quelle mesure elles l'avaient fait. » Il conclut : « A l'époque de Tertullien, il n'y a entre les mystères païens et le christianisme aucune ressemblance essentielle ; si elles existent, ces ressemblances ne peuvent être que secondaires ; l'aversion profonde que les chrétiens éprouvaient d'ailleurs à l'endroit du paganisme, devait les empêcher d'y aller chercher des modèles. » C'est ce qu'on peut appeler une raison de sentiment et elle est un peu simpliste.

— La 12<sup>e</sup> livraison de l'*Encyclopédie de l'Islam* (édit. fr. dirigée par Th. Houtsma et R. Basset) contient plusieurs articles intéressant l'histoire des religions : *Bektāsh*, saint musulman, éponyme de l'ordre derviche des Bektashiyé (Tschudi), *Bid'ā*, terme théologique (Macdonald), *Bidpai* (Wensinck), *Bih'āfrīd*, rénovateur parsi (Houtsma), *Bilāl* qui fut le premier chargé de l'appel à la prière (Buhl), *Bilķis*, la Reine de Saba (Carra de Vaux), *Binyāmīn* et les légendes musulmanes (Wensinck), *Bóhord*, secte musulmane de l'Inde (Arnold).

— Sous le titre *Die muslimischen Inschriften von Pergamon*, M. Max Van Berchem édite tous les textes arabes et turcs découverts au cours des fouilles allemandes de ce site célèbre (*Abhandl. Berl. Akad.*, 1911). Pergame ou plutôt Berghama n'a pas été un centre musulman important ; elle n'a joué ni au point de vue politique ni au point de vue religieux un rôle notable depuis la conquête turque. Aussi, cette épigraphie n'offre-t-elle qu'un intérêt secondaire. Cependant, on y trouve un des textes les plus anciens des sultans ottomans, au nom de Sultan Mourād I, 1383-1384 de notre ère. Ces textes sont, jusqu'en plein xviii<sup>e</sup> siècle, rédigés dans la langue arabe sans mélange de mots turcs. C'est un fait général que M. Van Berchem a constaté dans toute l'Asie Mineure.



Puis on rédige en turc. Le persan, qui est par excellence la langue de la poésie, convient peu à cette épigraphie lapidaire.

Cette édition de textes est accompagnée de bonnes reproductions des monuments. C'est qu'en effet, le matériel publié est surtout intéressant au point de vue de l'art décoratif, d'abord purement turco-persan, puis influencé à partir du XVIII<sup>e</sup> siècle par l'art européen.

— Dans *Recherches de science religieuse*, 1912, p. 1-61, qui est un dédoublement des *Études*, M. Joseph Maréchal publie un curieux article : *Science empirique et psychologie religieuse*, où il critique la théorie « biologique » de M. Leuba et, avec un peu moins de vivacité, la théorie du « subconscient » de M. Delacroix. Il y combat le droit d'étendre le déterminisme empirique à l'intégralité des phénomènes religieux. Mais où s'arrêter, puisqu'il admet qu'on peut, comme point de départ, envisager les phénomènes religieux comme *faits* et qu'il supporte même la collaboration purement scientifique sur le terrain de la recherche ? « S'il s'agit, dit-il, seulement de pousser sans relâche l'investigation des faits ; d'étendre autant que possible, sous le contrôle de l'expérimentation, le postulat du déterminisme ; de ne synthétiser les phénomènes, sous un point de vue théorique, que dans la mesure où cette synthèse exprime en raccourci l'expérience passée et prépare l'expérience future ; s'il ne s'agit, en un mot, que d'appliquer loyalement et aussi loin que possible « une méthode », sans se prononcer sur les limites théoriques de cette application, alors, certes, ne subsiste plus aucune raison de conflit. Psychologues catholiques, psychologues incroyants, peuvent collaborer sans la moindre arrière-pensée. » Quant aux théories *médicales* du sentiment religieux et de la mystique, on accordera volontiers à l'auteur que leur ère « est virtuellement close ». On peut relever des états morbides chez certains mystiques ; mais tous les êtres qui offrent ces mêmes états ne sont pas mystiques. Notamment dans l'aliénation des sens, on prend souvent l'effet pour la cause.

R. D.

— Notre collaborateur M. Léon Pineau donne dans la *Revue de synthèse historique* une excellente « revue générale » sur la *Mythologie germanique*, où sont groupés et jugés les travaux parus en ce domaine depuis une dizaine d'années. La *Deutsche Mythologie* de M. Hermann (dont la 2<sup>e</sup> éd. est de 1906), la *Nordische Mythologie* du même auteur, le manuel de M. W. Golther, *Religion und Mythos der Germanen*, l'*Altgermanische Religionsgeschichte* de M. R. M. Meyer font l'objet de notices détaillées. « Le défaut essentiel de ces mythologies, que M. P. Hermann avait cherché à éviter en distinguant entre Scandinaves et autres Germains, est qu'à les lire on risque de se faire une idée très fautive de la réalité des faits, en s'imaginant que telle tribu barbare des grandes invasions avait les mêmes croyances et les mêmes pratiques que les Scandinaves à l'époque des Vikings. De même ces pratiques et ces croyances ont



certainement varié d'une région à l'autre... » M. Pineau consacre la seconde division de sa revue aux études particulières sur les divinités et les mythes pris isolément, spécialement les travaux relatifs à Loki, à Balder, à la fête de Yul, aux chants de Helgi, aux « Drachenkämpfe », aux origines du Ragnarok. La troisième partie traite des éditions critiques, sources mythologiques ou études de monuments, littérature eddique, sagas, runes et enfin les survivances folkloriques dont on sait que l'auteur des précieux *Chants populaires scandinaves* fait le plus grand cas. Il souhaite en terminant qu'une organisation plus rationnelle des recherches mythologiques, une sorte de comité international permanent, soit institué pour mettre fin au gaspillage des efforts scientifiques par excès d'isolement des savants.

— M. A. Pascal qui a publié déjà une série de travaux utiles sur l'histoire des Vaudois du Piémont, en particulier au moment de la Réforme, donne aujourd'hui une étude bien conduite et de lecture attrayante sur *La société et l'église en Piémont au XVI<sup>e</sup> siècle considérées en elles-mêmes et dans leurs rapports avec la Réforme*. (Pignerol, chez l'auteur, 1912). M. Pascal montre un clergé et une société laïque également travaillés à cette époque d'un besoin de luxe et de plaisir qui désagrège leur moralité et leur force de résistance sociale. L'ignorance et l'impiété font dans toutes les classes du clergé des progrès rapides ; seules subsistent des dévotions surtout machinales et artificielles. C'est dans la classe moyenne et la bourgeoisie, commerce ou professions libérales, que la Réforme recruta le plus d'adhérents dans les villes piémontaises. Dans les campagnes elle réussit à attirer certains nobles et des paysans ou serfs ruraux. La noblesse des villes fut réfractaire au mouvement nouveau. D'ailleurs la persécution ne donna pas le temps à la Réforme piémontaise d'atteindre un prosélytisme bien vaste : mais elle prépara le terrain à la réforme catholique ; comme tous les pays italiens, le Piémont ressentit profondément l'effet de la réorganisation doctrinale et disciplinaire due au Concile de Trente.

— M. G. Cœdès a donné dans le *Bulletin de la Commission archéologique de l'Indo-Chine* (1911) une étude considérable sur les bas-reliefs d'Angkor-Vat (Paris, Imp. nat. 1911-60 p. 8° et XXX pl.). Ce travail a pour unique objet, nous dit son auteur, l'interprétation des scènes burinées sur les murs de la première galerie. Après une revue sommaire des ressources dont on dispose actuellement pour aborder pareille étude, ainsi que des travaux déjà publiés sur cette matière, les trente-deux bas-reliefs sont successivement examinés. Les résultats acquis au cours de cette enquête — résultats qui ont déjà été brièvement exposés devant la *Commission archéologique de l'Indo-Chine* (16 mars 1911) et la *Société asiatique* (12 mai 1911) — paraissent être de nature à jeter quelque lumière sur l'origine et la destination primitive du monument ; le dernier chapitre est donc consacré à cette question. Voici la conclusion à laquelle arrive l'auteur :



« Angkor-Vat fut à l'origine un temple consacré à Viṣṇu. Le culte du dieu y était très probablement associé à celui de Paramaviṣṇuloka, forme divine d'un roi mort. Ce roi qui est, soit le fondateur, soit un souverain honoré par un successeur, est certainement un des Varman que nous connaissons. Le choix est limité à Udayādityavarman II et Sūryavarman II; mais il est impossible, dans l'état actuel de la science, de fixer son choix sur l'un ou sur l'autre. Or Udayādityavarman II régna de 1049 à 1079 A. D., Sūryavarman II de 1112 à 1165-1175, et l'écriture des inscriptions anciennes qui ne peut guère être postérieure à ce dernier, est en tout cas antérieure à Jayavarman VII. Les limites extrêmes entre lesquelles a pu être construit le temple d'Angkor-Vat sont donc 1050 et 1170. Vouloir fixer avec une plus grande précision l'époque de sa fondation serait s'exposer pour le moment à de graves déceptions ». Cette étude, menée avec la plus rigoureuse méthode, fait honneur à M. Cœdès et à son maître éminent, M. A. Foucher. Les planches qui l'accompagnent sont exécutées d'après les photographies du regretté général de Beylié. Elles reproduisent la partie essentielle — généralement le centre — de chacun des tableaux.

— En une substantielle brochure, M. le Dr Perrier se pose la question si souvent débattue : *Le sentiment religieux a-t-il une origine pathologique* (Paris, Fischbacher, 1912), en bien spécifiant qu'il n'envisage que « le sentiment religieux sous sa forme supérieure » — ce qui est arbitraire et peu clair. — D'ailleurs question et réponse relèvent d'études qui avoisinent les nôtres mais se confondent pas avec elles. Bornons-nous à dire qu'on trouvera dans ce travail la très sérieuse analyse de quelques-unes des méthodes en usage dans les recherches psycho-physiologiques appliquées à l'histoire religieuse. La conclusion de M. L. P. est diamétralement opposée à celle des partisans des hypothèses pathologiques. Selon lui, le sentiment religieux est « un sentiment normal qui vient accroître et enrichir d'énergies nouvelles la vie psychologique de l'homme sain ». Il peut augmenter la puissance de synthèse mentale des déprimés, des abouliques, des nerveux, des anormaux, contribuer à combattre chez eux les automatismes et les tendances inférieures.

— Par une circulaire dont nous reproduisons le texte d'après l'*Archivum Franciscanum historicum* (apr. p. 405) nous apprenons la fondation d'un utile organe de centralisation des études franciscaines en France. « L'Italie et l'Angleterre ne seront plus désormais les seules nations à posséder une Société d'Histoire franciscaine. La France aura bientôt la sienne. Sous le titre de : La France franciscaine, Société d'Histoire et d'Archéologie consacrée à l'étude des ordres de Saint-François en France du XIII<sup>e</sup> au XIX<sup>e</sup> siècle, M. René Giard, archiviste paléographe, libraire de l'Université catholique de Lille, lance un programme qui ne manquera pas de sourire aux nombreux franciscanisants



français. La phrase célèbre de Thomas de Celano : *Diligebat Franciam ut amicam Corporis Domini* devient la devise de la nouvelle Société et indique assez quel sera son esprit. Tout ce qui concerne les Trois Ordres : couvents, provinces, personnages, œuvres, ministère, constitutions etc. forme le sujet naturel des études. Les couvents qui ont appartenu pendant des siècles à des provinces françaises, et les étrangers qui ont séjourné en France sont revendiqués par la Société. Elle poursuit à l'étranger les Français que leur zèle ou leurs fonctions ont entraînés en dehors de la mère patrie. Tous ceux qui s'intéressent aux études franciscaines peuvent faire partie de la Société. Nous savons déjà qu'un nombre respectable d'archivistes paléographes et d'érudits ont promis leur concours. La cotisation annuelle est de cinq francs pour tous les membres, qui recevront en retour un volume in-8° des travaux de la Société.

Tous les adhérents seront convoqués une fois par an à une réunion générale, où le bureau formé parmi les membres présents arrêtera la série des publications pour l'année suivante. Contrairement à l'usage reçu, la Société n'aura pas de bibliothèque particulière, mais elle se propose de publier un catalogue des ouvrages d'Histoire franciscaine universelle conservés à la Bibliothèque Nationale de Paris...

On peut s'adresser dès maintenant, pour les adhésions, à l'administrateur, M. René Giard, 2, rue Royale, à Lille.

— Depuis le début de l'année 1912, l'active Revue *Open Court* a donné toute une série d'articles et de variétés qui, chacun en quelques pages, résument et souvent éclairent les questions les plus diverses de la haute culture religieuse. Janvier : B. Laufer, *The Chinese Madonna in the Field Museum*; G. Holley Gilbert, *The Peril of the Christmas Legend*; Editor, *The significance of the Christ*. — Ideal ; Amos Kidder Fiske, *The Mythical Element in Christianity*; A. J. Edmunds, *The Buddhist-Christian Missing Link*. — Février : Editor, *A Buddhist Prelate of California*; Mazzini-ananda Svami, *Order of the Buddhist High Mass*; A. Kampmeier, *Jesus's words on the Cross*; Eb. Nestle, *The Divine Child in the Manger*. — Mars : B. Laufer, *Confucius and his portraits* (suite en avril); Eb. Nestle, C. Caverno, W. B. Smith, *Discussion of Christ's First Word on the Cross* (suite en avril). — Avril : *Poems by Buddhist Priests of Japan*; *The Buddhist Mass*. — Mai : Editor, *Art and Religion*; A. Kampmeier, *A Protest directed to Prof. W. B. Smith*. Les notices bibliographiques renferment d'utiles indications sur des contributions — de valeur et d'intérêt inégaux — à la philosophie de la religion, aux cultes de l'Inde, etc.

P. A.



# TABLE DES MATIÈRES

## DU TOME SOIXANTE-CINQUIÈME

---

### ARTICLES DE FOND

	Pages.
<i>Ph. Berger.</i> Le culte de Mithra à Carthage. . . . .	1
<i>E. Amélineau.</i> Saint Antoine et les commencements du monachisme en Egypte . . . . .	16
<i>Nariman.</i> Quelques parallèles entre le Bouddhisme et le Parsisme. . .	79
<i>R. Pettazzoni.</i> Mythologie australienne du Rhombe. . . . .	149
<i>J. Toutain.</i> La légende chrétienne de saint Siméon stylite et ses origines païennes . . . . .	171
<i>G. Huet.</i> Daniel et Susanne . . . . .	277
<i>M. Goguel.</i> Essai sur la chronologie paulinienne. . . . .	285

### MÉLANGES ET DOCUMENTS

<i>Et. Combe.</i> Bulletin de la religion assyro-babylonienne. . . . .	178
<i>R. Dussaud.</i> Philippe Berger. . . . .	226
<i>A. Van Gennep.</i> Publications nouvelles sur la théorie du totémisme. .	340

### REVUE DES LIVRES

#### I. *Analyses et comptes rendus.*

<i>E. Ch. Babut.</i> Priscillien et le Priscillianisme ( <i>P. Alphandéry</i> ) . . . .	382
<i>W. Gr. Baudissin.</i> Adonis und Esmun ( <i>R. Dussaud</i> ) . . . . .	362
<i>P. de Bojani.</i> Innocent XI. Sa correspondance avec ses nonces ( <i>A. Rébelliau</i> ). . . . .	257
<i>J. Bricout.</i> Où en est l'histoire des religions? ( <i>P. Oltramare</i> ) . . . . .	96
<i>L. R. Farnell.</i> The Cult of the Greek States ( <i>J. Toutain</i> ) . . . . .	117
<i>Goblet d'Alviella.</i> Croyances, rites, institutions ( <i>P. Alphandéry</i> ) . . .	127
<i>Jos. Henry.</i> L'âme d'un peuple africain, les Bambara ( <i>R. Basset</i> ). . . .	237
<i>J. Hertel.</i> Tantrākhyāyika I et II ( <i>F. Lacôte</i> ). . . . .	108
<i>Ch. Joret.</i> La religion du jeune Goethe ( <i>A. Rébelliau</i> ) . . . . .	385



	Pages.
<i>H. Koch.</i> Die Abfassungszeit des Lekanischen Geschichtswerkes ( <i>M. Goguel</i> ) . . . . .	371
<i>J. M. Lzhy.</i> La morale de Jésus ( <i>Goblet d'Alviella</i> ) . . . . .	122
<i>A. Lloyd.</i> Shinran and his work ( <i>P. Oltramare</i> ) . . . . .	244
<i>H. Netzer.</i> L'introduction de la Messe romaine en France sous les Carolingiens ( <i>L. Canet</i> ) . . . . .	251
<i>P. Paris.</i> Promenades archéologiques en Espagne ( <i>J. Toutain</i> ) . . . .	367
<i>P. Picavet.</i> Roscelin philosophe et théologien d'après la légende et d'après l'histoire ( <i>P. Alphandéry</i> ). . . . .	254
<i>C. Piepenbring.</i> Jésus et les apôtres ( <i>M. Goguel</i> ) . . . . .	120
<i>J. Schnitzer.</i> Der Katholische modernismus ( <i>A. Houtin</i> ) . . . . .	127
<i>W. Schlatter.</i> En quels termes Josèphe a-t-il parlé de Dieu? ( <i>P. L. Schlegel</i> ). .	375
<i>A. della Setta.</i> Religione e arte figurata ( <i>R. Petrucci</i> ). . . . .	392
<i>J. Spiette.</i> Die Religion der Eweer in Süd-Togo ( <i>E. Laskine</i> ). . . . .	115
<i>P. Stengel.</i> Opfergebräuche der Griechen ( <i>Ad. J.-Reinach</i> ). . . . .	251
<i>E. Vacandard.</i> Études de critique et d'histoire religieuse ( <i>Goblet d'Al- viella</i> ). . . . .	379
<i>W. F. Warren.</i> The Religious of the World and the World Religion ( <i>Goblet d'Alviella</i> ). . . . .	234
<i>Fr. Westberg.</i> Zur neutestamentlichen Chronologie und Golgolthas Ortslage ( <i>M. Goguel</i> ) . . . . .	121

## II. Notices bibliographiques.

<i>B. Anstice Baker.</i> Vers la Maison de Lumière ( <i>A. Houtin</i> ) . . . . .	138
<i>R. Asmus.</i> Das Leben des philosophen Isidoros von Damaskios ( <i>R. Dussaud</i> ) . . . . .	396
<i>A. de Cock et F. Teirlinck.</i> Brabantsch Sagensboeck ( <i>B. P. van der Voo</i> ). .	266
<i>W. A. Curtis.</i> A history of creeds and confessions of Faith in Christen- dom ( <i>Goblet d'Alviella</i> ) . . . . .	132
<i>A. Detilleux.</i> Essai d'apologétique intégrale ( <i>A. Houtin</i> ) . . . . .	267
<i>P. Dhorme.</i> Les pays bibliques et l'Assyrie ( <i>R. Dussaud</i> ). . . . .	396
<i>A. Dupuis-Yakouba.</i> Les Gow ou chasseurs du Niger ( <i>M. Delafosse</i> ) . .	264
<i>Hafiz Mohamed Khan Shairani.</i> Earley christian Legends and Fables concerning Islam ( <i>R. Basset</i> ) . . . . .	136
<i>Hertlein Fried.</i> Die Juppitergigantensäulen ( <i>J. Toutain</i> ) . . . . .	133
<i>Ed. Hertlein.</i> Die Menschenjohnfrage im letzten Studium ( <i>F. Nicolardot</i> ). .	135
<i>W. Larfeld.</i> Griechisch-deutsche Synopse ( <i>F. Nicolardot</i> ) . . . . .	134
<i>A. Ledru.</i> Répertoire des monuments et objets anciens... de la Sarthe et de la Mayenne ( <i>A. Houtin</i> ). . . . .	137
<i>L. Legrain.</i> Catalogue des cylindres orientaux de la collection Louis Cugnin ( <i>L. Delaporte</i> ) . . . . .	262



	Pages.
<i>C. F. Lehmann-Haupt. Die historische Semiramis und Ihr Zeit (L. Delaporte)</i> . . . . .	261
<i>Mélanges de la Faculté orientale de Beyrouth (R. Dussaud)</i> . . . . .	263
<i>P. Monceaux. Timgad chrétien (J. Toutain)</i> . . . . .	401
<i>F. de Narfon. La séparation des Églises et de l'Etat (A. Houtin)</i> . . . .	138
<i>P. Perdrizet. Bronzes grecs de la collection Fouquet (Ad. J.-Reinach)</i> . .	397
<i>E. v. Rosen. Etnytlapsk offerstället vid Vidjaknoika (B. P. van der Voo)</i> . . . . .	265
<i>F. Thudichum. Kirchliche Faelschungen (F. Nicolardot)</i> . . . . .	399
<i>A. Villa. Le religioni e la Scienza (B. P. van der Voo)</i> . . . . .	402

CHRONIQUES, par MM. R. Dussaud et P. Alphondéry.

*Enseignement de l'histoire des religions* : Conférences du dimanche et du jeudi au Musée Guimet, p. 140 ; les conférences de M. Franz Cumont et l'histoire des religions en Amérique, p. 141 ; l'enseignement de l'histoire des religions en Italie, p. 405.

*Nécrologie* : P. Gauckler, p. 139 ; J. Delaville Le Roulx, p. 140 ; E. C. Hegeler, p. 140 ; Gabriel Monod, p. 404 ; M. Menendez y Pelayo, p. 404.

*Généralités* : Journal of the Royal anthropological Institute, p. 145 ; Institut Solvay, p. 145 ; IV<sup>e</sup> Congrès international d'histoire des religions à Leyde, p. 148 ; L. Reutter, De l'embaumement avant et après Jésus-Christ, p. 407 ; Archiv für Religionswissenschaft, p. 408 ; Real-Encyclopaedie der classischen Altertumswissenschaft, p. 408 ; J. Maréchal, Science empirique et psychologie religieuse, p. 412 ; Dr Perrier, Le sentiment religieux a-t-il une origine pathologique ? p. 414 ; Open Court, p. 415.

*Polklore et religions des non-civilisés* : E. Caillot, Histoire de la Polynésie orientale, p. 145 ; P. Saintyves, Le miracle de l'apparition des eaux, p. 146 ; M. Kammerich, Prophezeinugen, p. 275 ; Emm. Cosquin, Le conte du chat et de la chandelle, p. 406.

*Religions de l'Inde* : L. Finot, Fragments du Vinaya sanskrit, p. 273 ; G. Cœdès, Bas-reliefs d'Angkor-vat, p. 413.

*Religion de la Perse et de l'Iran* : Ed. Chavannes et P. Pelliot, Un traité manichéen retrouvé en Chine, p. 273 ; Andreas et Wackernagel, Die vierte Gatha des Sarathustras, p. 274.

*Religion de l'Egypte* : A. Erman, Inscription égyptienne provenant de Memphis, p. 143 ; Ad. J.-Reinach, Fouilles en Egypte, p. 268.

*Religion assyro-babylonienne* : Thureau-Dangin, Le Dieu Nergal à Samarra sur le Tigre, p. 268 ; Fossey, Présages assyriens tirés des naissances, p. 407.



- Judaïsme* : J. Rendel Harris, Les odes de Salomon p. 194 ; Sachau, Papyrus judéo-araméens d'Éléphantine, p. 271 ; F. C. Burkitt, Un second manuscrit des odes de Salomon, p. 271 ; Abelson. Le mysticisme dans la littérature rabbinique, p. 275 ; E. Kautzsch, Biblische Theologie des Alten Testaments, p. 410 ; H. J. Wensinck, Ephrem's Hymns on Epiphany and the odes of Salomon, p. 410.
- Islamisme* : Armais et van Berchem, Antiquités musulmanes de Ts'iuantcheou, p. 274 ; Encyclopédie de l'Islam, 12<sup>e</sup> livraison, p. 411 ; M. van Berchem, Die muslimischen Inschriften von Pergamon, p. 411.
- Autres religions sémitiques* : Inscription de Kalamou à Zendjirli, p. 268 ; Nécropole libyque du Kef Masseline, p. 269.
- Religions de la Grèce et de Rome* : Ad. J.-Reinach, Hymne découvert à Palaikastro, p. 143 ; Buckler et Robinson, Inscription grecque du temple d'Artémis à Sardes, p. 408 ; Perdrizet, Némésis, p. 409 ; L. Poinsot, Inscriptions de Thugga, p. 409.
- Religions primitives de l'Europe* : Le temple de Moritasgus au mont Auxois, p. 279 ; R. Marett, In a prehistoric sanctuary, p. 275 ; C. Schuchhardt, L'ensemble préhistorique de Stonehenge, p. 406 ; L. Pineau, La mythologie germanique, p. 412.
- Christianisme ancien* : J. Rendel Harris, Les odes de Salomon, p. 144 ; A. Audollent, Afrique chrétienne, p. 144 ; Basilique de Damous el-Karita, à Carthage, p. 270 ; F. C. Burkitt, Un second manuscrit des odes de Salomon, p. 271 ; A. J. Wensinck, Ephrem's Hymns on Epiphany and the odes of Salomon, p. 410 ; E. de Backer, Sacramentum dans Tertullien, p. 411.
- Christianisme du moyen âge* : P. Ubald, Sainte Colette de Corbie, p. 147 ; Bibliotheca hagiographica latina, p. 274 ; G. Hardy, Les fonds d'officialité ; p. 275 ; La France franciscaine, p. 414.
- Christianisme moderne* : Ch. Byse, Swedenborg, p. 145 ; V. Rozanov, L'église russe, p. 146 ; Etudes françaises, p. 147 ; International Review of missions, p. 147 ; G. Hardy, Les fonds d'officialités, p. 275 ; A. Pascal, La Réforme en Piémont, p. 413.

*Le Gérant* : ERNEST LEROUX.



















PERIODICALS

14 DAY USE  
RETURN TO DESK FROM WHICH BORROWED  
**LOAN DEPT.**

RENEWALS ONLY—TEL. NO. 642-3405

This book is due on the last date stamped below, or  
on the date to which renewed.  
Renewed books are subject to immediate recall.

AUG 21 1969 8 7

**REC'D LD** AUG 10 '69 -9 PM

MAY 4 1970 7.5

FEB 0 7 1995

RETURNED TO

APR 22 1970

RECEIVED

FEB 0 2 1995

LOAN DEPARTMENT

CIRCULATION DEPT.

MAY 1 5 2003

DEC 1 7 1975 1 6

REC. CIR. AUG 22 '75

LD21A-60m-6,'69  
(J9096s10)476-A-32

General Library  
University of California  
Berkeley



UNIV. OF CALIF. - BERKELEY - DUMB I

U. C. BERKELEY LIBRARIES



C052230774

BL3

R4

v. 65

316103

Review

v. 65

UNIVERSITY OF CALIFORNIA LIBRARY



